BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR W. FELL IN MÜNSTER I. W.,
PROF. DR J. FELTEN IN BONN, PROF. DR G. HOBERG IN FREIBURG I. BR.,
PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

XI. BAND, 4. HEFT:

DAS ALTE TESTAMENT
IN DER MISCHNA.

VON

DR GEORG AICHER.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1906.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr M. **FAULHABER** in Strassburg i. E., Prof. Dr W. **FELL** in Münster i. W., Prof. Dr J. **FELTEN** in Bonn, Prof. Dr G. **HOBERG** in Freiburg i. Br., Prof. Dr N. **PETERS** in Paderborn, Prof. Dr P. **VETTER** in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

ELFTER BAND.

VIERTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1906.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

DAS ALTE TESTAMENT

IN DER MISCHNA.

Von

Dr GEORG AICHER.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1906.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 5 Iulii 1906.

✠ **Thomas**, Archiepp̄s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

MEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER

Dr FRANZ SCHÜHLEIN,

KGL. GYMNASIALPROFESSOR IN FREISING,

GEWIDMET.

Vorwort.

Schon in der ersten Auflage seiner „Einleitung in den Thalmud“ (1887), einem Sonderabdruck aus der „Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ (XVIII² 357 ff), hat Strack den Wunsch ausgesprochen, es möchte die Hermeneutik der Mischna wissenschaftlich untersucht werden. Wenn bisher niemand an die Bearbeitung dieses Themas gegangen, so ist wohl nicht allein die Schwierigkeit daran schuld, sich in die Literatur und Denkweise des nachbiblischen Judentums hineinzufinden, zumal da Jahr für Jahr die Hilfsmittel sich mehren, es stellt sich auch bald die Notwendigkeit heraus, auf diesem Gebiete, das neben großer Gelehrsamkeit gewöhnlich noch der traditionelle Autoritätsglaube beherrscht, wissenschaftlich erst eine Grundlage zu schaffen. Über „talmudische Hermeneutik“ ist zwar jüdischer- wie christlicherseits mehrfach geschrieben worden; allein für eine Darstellung der Hermeneutik der Mischna können diese Versuche nicht als Vorarbeiten gelten. Einerseits behandeln sie ein viel zu weites Gebiet, so daß für die Mischna fast nichts abfällt, wie Hirschfelds halachische Exegese, auf der im wesentlichen auch die einschlägigen Partien in Webers jüdischer Theologie ruhen, die gewöhnlich die Fundgrube in Iudaicis für die christlichen Theologen bildet, anderseits vertrauen sie fast ausnahmslos dem, was das spätere Judentum selbst in Midrasch und Talmud und noch später über jüdische Hermeneutik urteilt. Dem gegenüber werden hier die einzelnen Schriftbeweise nach ihrem Inhalt geprüft und nach den sich daraus ergebenden Grundsätzen gesichtet. Freilich ließ sich nicht überall die wünschenswerte Klarheit erreichen. So z. B. ist es unmög-

lich, in einigen Fällen genau zu bestimmen, ob ein Ausdruck, der als überflüssig, auffällig bezeichnet werden könnte, in diesem Sinne auch von den Tannaiten aufgefaßt wurde. Auf gelegentliche Erörterungen der Gemara ist nicht allzuviel zu geben. Befriedigendere Resultate sind in solchen Fällen nur von einer wissenschaftlichen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Hermeneutik in der tannaitischen Literatur, die jedenfalls auch schon in diesem ersten Stadium des nachbiblischen Judentums anzunehmen ist, zu erwarten. Allein auf eine solche werden wir wohl noch lange warten müssen. Trotzdem lassen sich auch, wie ich hoffe, durch vorliegende systematische Bearbeitung treffliche Einblicke in den Geist dieser „Schriftauslegung" gewinnen, und die Untersuchung gewährt, da sie sich auf die ganze Mischna erstreckt und bei den vorkommenden Bibelstellen Vollzähligkeit erstrebt, ein einheitliches Bild.

Mit der Hermeneutik, der Darstellung des Schriftsinnes, hängt enge zusammen die Frage über die Wertung der Heiligen Schrift überhaupt. Erstere ist ja vielfach durch letztere bedingt. Ich habe darum in einem ersten Teil die Anschauungen der Mischna über Kanon, Dignität der einzelnen Schriften und Inspiration dargelegt und dem Schriftchen den Namen gegeben: Das Alte Testament in der Mischna. Da die Mischna nicht ex professo mit der Schrift sich befaßt, läßt sich denken, daß die Ausbeute in diesem Punkte nicht ergiebig ist. Es war deshalb notwendig, die gelegentlich hervortretenden Ansichten auf einer kleinen Kanonsgeschichte aufzutragen. Vielleicht ist diese Behandlung für letztere selbst nicht ohne Bedeutung.

Mir war von Anfang an klar, daß zur Erklärung des Alten Testamentes aus einer Hermeneutik der Mischna nichts zu holen ist. Das Interesse, das mich bei der Arbeit leitete, war ein neutestamentliches. Gerade in neuerer Zeit haben Gelehrte wie Weber, Schürer, Dalman, Schlatter, Bousset, Fiebig, Bischoff sprachlich und sachlich vom jüdischen Schrifttum aus über das Neue Testament Licht zu verbreiten gesucht.

Die Mischna darf unsere Aufmerksamkeit deswegen in erster Linie beanspruchen, weil sie zum großen Teil, chronologisch betrachtet, unter der rabbinischen Literatur dem Neuen Testament am nächsten steht. Freilich begegnen diesem religionsgeschichtlichen Unternehmen große Schwierigkeiten. Denn mit der Beibringung von gelegentlichen Parallelen ist nichts gedient. Es muß zuvor auf beiden Seiten die Materie, um die es sich handelt, in möglichster Vollständigkeit klargelegt, und dann erst kann der Frage nach einer etwaigen historischen Verwandtschaft nahegetreten werden, wobei außerdem noch der zeitliche und örtliche Abstand der Parallelen mitunter schwer in die Wagschale fällt, namentlich wenn so tief einschneidende Erlebnisse wie das Jahr 70 auf dem Wege der Entwicklung liegen. Bei der Schriftverwertung, als etwas zum Teil Formalem, das vielfach auch von der Rasseneigentümlichkeit des forschenden Subjekts beeinflußt und gehalten ist, haben wir allerdings den Vorteil, auf größere Stabilität rechnen zu dürfen. Inwieweit zwischen neutestamentlicher und mischnischer Hermeneutik Berührungspunkte vorhanden sind, lasse ich, als eine Arbeit für sich, vollständig außer Betracht. Mir genügt es vorläufig, ein System der ältesten palästinischen Exegese vorgelegt zu haben.

Die Beschäftigung mit der jüdischen Literatur ist für uns Christen ein sehr kühles Vergnügen; denn die darin niedergelegten Anschauungen sagen uns nur selten zu. Dieser Abstand des Denkens und Fühlens hat auch zur Folge, daß manches uns auf den ersten Blick nicht verständlich ist. Um Wiederholungen zu vermeiden, sei in den Fällen, wo eine Stelle mehrere Schwierigkeiten bietet, die an verschiedenen Orten gelöst oder behandelt werden, zur Orientierung auf das Register verwiesen.

Was die Einführung in dieses Gebiet betrifft, bekenne ich gerne, von Strack, Schürer und Bacher gelernt zu haben. Trotzdem habe ich keinen Anstand genommen, wo mir Gründe dagegen sprachen, und gerade in grundlegenden Fragen, von ihren Ansichten abzugehen. Für mehrere wert-

volle Winke bin ich dem derzeitigen Rektor der Kgl. Ludwig-Maximilians-Universität München, Prof. Dr O. Bardenhewer, sowie Prof. Dr J. Göttsberger verpflichtet, Sr Magnifizenz namentlich auch für die gütige Aufnahme des Schriftchens in die „Biblischen Studien". Ganz besonders aber drängt es mich, meinem verehrten Lehrer, dem Kgl. Gymnasialprofessor Dr Franz Schühlein in Freising, der mich viele Jahre hindurch in das sprachliche Verständnis der rabbinischen Literatur einführte, vorliegenden Versuch als bescheidenes Zeichen meines tiefgefühlten Dankes zu widmen.

München, Ostern 1906.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort VII

Texte. Zitierungsweise. Abkürzungen der Mischnatraktate. Gekürzt zitierte Literatur . . . XIII

Einleitung 1

Erster Teil.

Die Wertung der Heiligen Schrift in der Mischna.

Erster Abschnitt. Wie stellt sich die Mischna zum Kanon? 6

Zweiter Abschnitt. Kennt die Mischna einen Wertunterschied der einzelnen Bücher? 34

Dritter Abschnitt. Welche Eigenschaften schreibt die Mischna der Heiligen Schrift zu? 47

Zweiter Teil.

Die Verwertung der Heiligen Schrift in der Mischna.

Erster Abschnitt. Halacha und Haggada. Ihr Verhältnis zur Heiligen Schrift. 53

Zweiter Abschnitt. Die Schriftanwendung in der Mischna 67

Dritter Abschnitt. Die Schriftauslegung in der Mischna . 107

Schluß 141

Register 171

I. Texte.

C = The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests, edited from the unique manuscript preserved in the University Library of Cambridge Add. 470, 1 by W. H. Lowe. Cambridge 1883 [1].

M 95 = Cod. Hebr. 95 der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek München [2].

M 6 = Cod. Hebr. 6 der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek München [3].

T = Tosephta nach den Erfurter und Wiener Handschriften mit Parallelstellen und Varianten herausgegeben von M. S. Zuckermandel. Pasewalk 1880.

M = Mechilta de-Rabbi Ismael, der älteste halachische und hagadische Midrasch zu Exodus. Nach den ältesten Druckwerken herausgegeben, mit kritischen Noten, Erklärungen, Indices und einer ausführlichen Einleitung versehen von M. Friedmann. Wien 1870.

S = Siphra, Commentarius antiquissimus et eruditissimus in Leviticum nunc primum a Blasio Ugolino ex Hebraico Latine redditus (Thesaurus antiqq. sacr. XIV [Venetiis 1752] 587—1630) [4].

S^n und S^d = Sifré debé Rab, der älteste halachische und hagadische Midrasch zu Numeri und Deuteronomium. Nach Druckwerken und Handschriften herausgegeben mit kritischen Noten, Erklärungen, Indices und einer ausführlichen Einleitung versehen von M. Friedmann. I. Tl: Text, Noten und Erklärungen enthaltend (mehr nicht erschienen). Wien 1864.

---

[1] Vgl. über diese wertvolle Papierhandschrift des 14. Jahrhunderts Strack, Einl. 69; Taylor, Appendix 63; Schürer I 129. Sie ist korrekt, aber flüchtig in der Weise geschrieben, daß oft der zwischen gleichen Ausdrücken liegende Satz ausgefallen ist.

[2] Die einzige erhaltene Pergamenthandschrift des ganzen babylonischen Talmuds aus dem Jahre 1369. Siehe M. Steinschneider, Die hebräischen Handschriften der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München [2], München 1895, 60; Strack a. a. O. 70.

[3] Enthält die Traktate Pesachim, Joma, Chagiga des babylonischen Talmuds. Der Mischnatext ist in jedem Kapitel vor der Gemara. Vgl. Steinschneider 2; Strack a. a. O. 70.

[4] Es stand mir leider keine andere Ausgabe zur Verfügung. Übrigens ist auch die Ausgabe von J. H. Weiß (Wien 1862) nur ein Notbehelf. Gelegentlich habe ich auch den Text des Ugolinus zur Melchita (XIV 1—586) und Siphre (XV 1—996) erwähnt.

II. Zitierungsweise.

Die Mischna wird zitiert durch Angabe des Traktates, des Kapitels und des Paragraphen (nach der gewöhnlichen Einteilung der Drucke). Ebenso die Tosephta; Seitenzahl und Zeile der Ausgabe von Zuckermandel ist in Klammern beigefügt. Die Mechilta ist in Traktate (מסכתות) eingeteilt, die wieder in Abschnitte (פרשיות) zerfallen. Die Namen der Traktate sind: 1. מסכתא דפסחא (Ex 12, 1 bis 13, 16), genannt nach der Bibelparasche Bo (Ex 10, 1). 2. מסכתא דויהי בשלח (Ex 13, 17 bis 14, 31), Besch. 3. מסכתא דשירתא (Ex 15, 1—21), Schir. 4. מסכתא דויסע (Ex 15, 22 bis 17, 7), Waj. 5. מסכתא דעמלק, besteht aus zwei Teilen: Ex 17, 8—16, Am, und Ex 18, 1—27, Jit. 6. מסכתא דבחדש (Ex 19, 1 bis 20, 26), Bach. 7. מסכתא דנזיקין (Ex 21, 1 bis 22, 23). 8. מסכתא דכספא (Ex 22, 24 bis 23, 19). Die beiden Traktate heißen nach der Bibelparasche משפטים Misch und haben fortlaufende Paraschenzählung. 9. מסכתא דשבתא, besteht aus zwei Teilen: Ex 31, 12—17, Ki. und 35, 1—3, Wajak. Ich zitiere nach den genannten Abkürzungen mit Angabe der Parasche. In Klammern ist Seite und Zeile nach der Ausgabe von Friedmann beigefügt. Siphra wird jetzt in 14 große Abschnitte eingeteilt, deren jeder in mehrere Kapitel (Paraschen oder Peraqim) zerfällt. Die Paraschen werden durch römische Ziffern bezeichnet, die Peraqim mit arabischen, die Unterabteilungen (Paragraphen) beider ebenfalls mit arabischen. Die Abschnitte, die ich nach Hoffmann (Einleitung 21 A. 3) mit den in Klammern beigefügten Zeichen zitiere, sind: 1. Wajikra, Nedaba (N); 2. Wajikra, Choba (C); 3. Zaw (Z); 4. Mechilta von Milluim (M^m); 5. Schemini (S); 6. Thasria (T); 7. Thasria, Negaim (T^n); 8. Mezora, Negaim (M); 9. Mezora, Sabim (M^s); 10. Achare Mot (A); 11. Kedoschim (K); 12. Emor (E); 13. Behar (B); 14. Bechukotai (B^c). Zu Siphre Numeri und Deuteronomium ist der einschlägige Bibelvers zitiert und Seitenzahl und Zeile der Ausgabe von Friedmann beigefügt. Zitate aus dem babylonischen Talmud sind durch Angabe des Traktates, des Blattes und der Seite wiedergegeben; Zitate aus dem palästinischen Talmud durch Angabe des Traktates, des Kapitels, des Blattes und der Kolumne.

III. Abkürzungen der Mischnatraktate.

Ber = Berakhoth	Bikk = Bikkurim
(Pea)	Schabb = Schabbath
Damm = Dammaj	Er = Erubin
Kil = Kilajim	Pes = Pesachim
Schebi = Schebiith	Scheq = Scheqalim
Ter = Terumoth	(Joma)
Maas = Maaseroth	(Sukka)
Maaser = Maaser scheni	(Beza)
(Challa)	Rosch = Rosch haschana
(Orla)	Taan = Taanith

Meg = Megilla
Moed = Moed qatan
Chag = Chagiga
Jeb = Jebamoth
Keth = Kethuboth
Ned = Nedarim
Nas = Nasir
Gitt = Gittin
(Sota)
Qidd = Qidduschin
Bab q = Baba qamma
Bab m = Baba mezia
Bab b = Baba bathra
Sanh = Sanhedrin
Makk = Makkoth
Schebu = Schebuoth
Ed = Edujjoth
Ab s = Aboda sara
Ab = Aboth
Hor = Horajoth
Seb = Sebachim
Men = Menachoth
Chull = Chullin
Bekh = Bekhoroth
Arakh = Arakhin
Tem = Temura
Ker = Kerithoth
(Meila)
Tam = Tamid
Midd = Middoth
Qinn = Qinnim
Kel = Kelim
Oh = Ohaloth
Neg = Negaim
(Para)
Teh = Teharoth
Miq = Miqwaoth
(Nidda)
Makh = Makhschirin
Sab = Sabim
Tebul = Tebul jom
Jad = Jadajim
Uq = Uqezin

IV. Literatur, die in abgekürzter Form zitiert wird.

Bacher, W., Die Agada der Tannaiten I[2] (Straßburg 1903), II (1890).

— Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. 2 Tle. Leipzig 1899—1905.

Blau, L., Zur Einleitung in die Heilige Schrift. Budapest 1894.

— Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literatur- und Textgeschichte. I. Tl. Straßburg 1902.

Bousset, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903.

Budde, K., Der Kanon des Alten Testaments. Gießen 1900.

Buhl, F., Kanon und Text des Alten Testamentes. Leipzig 1891.

Chwolson, D., Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes [Mémoires de l'académie impériale des sciences de St-Pétersbourg. VII[e] série, tome XXXI. St-Pétersbourg 1893].

Cornill, C. H., Einleitung in das Alte Testament [3 u. 4]. Freiburg i. Br. und Leipzig 1896 [Grundriß der theologischen Wissenschaften II, 1].

Dalman, G. H., Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Frankfurt a. M. 1901.

Derenbourg, J., Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine. P. I. Paris 1867.

Dobschütz, L., Die einfache Bibelexegese der Tannaim. (Halle-Wittenberger Diss.) Halle 1893.

Fiebig, P., Joma. Der Mischnatraktat „Versöhnungstag". Tübingen 1905
— Pirque 'aboth. Der Mischnatraktat „Sprüche der Väter". Tübingen 1906 [Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung 1. u. 2].
Frankel, Z., Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung. Breslau 1854 [Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau].
Geiger, A., Nachgelassene Schriften, herausgeg. von L. Geiger. IV. Bd. Berlin 1876.
Goldschmidt, L., Der babylonische Talmud. Berlin 1897 ff.
Grätz, H., Kohelet oder der Salomonische Prediger. Leipzig 1871.
Hamburger, J., Real-Enzyklopädie des Judentums. Abt. II u. III (Supplement I—III). Leipzig 1896.
Herford, R. T., Christianity in Talmud and Midrash. London 1903.
Hirschfeld, H. S., Der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel. I. Tl: Halachische Exegese. Berlin 1840.
Hölscher, G., Kanonisch und Apokryph. Leipzig 1905.
Hoffmann, D., Die erste Mischna und die Kontroversen der Tannaim. Ein Beitrag zur Einleitung in die Mischna (Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin pro 5642 [1881—1882]).
— Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin pro 5647 [1886—1887]).
Hühn, E., Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim. 2 Tle. Tübingen 1899—1900.
Jastrow, M., A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature. 2 voll. London-New York 1895—1903.
The Jewish Encyclopedia. 12 voll. New York and London 1901—1906.
Joel, M., Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts. 2 Tle. Breslau 1880—1883.
Klueger, H., Über Genesis und Komposition der Halacha-Sammlung Edujot. (Leipziger Diss.) Breslau 1895.
Königsberger, B., Die Quellen der Halacha. I. Tl: Der Midrasch (mehr nicht erschienen). Berlin 1890.
Krauß, S., Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. 2 Tle. Berlin 1898—1899.
Landau, S., Ansichten des Talmuds und der Geonim über den exegetischen Wert des Midrasch. (Halle-Wittenberger Diss.) Halle 1888.
Levy, J., Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. 4 Bde. Leipzig 1876—1889.
Mielziner, M., Introduction to the Talmud. Cincinnati 1894.
Mischnajoth. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung von A. Sammter. I. Tl: Ordnung Seraim. Berlin 1887. — II. Tl: Ordnung Moed, fortgesetzt von E. Baneth (ebd. 1887 ff). — III. Tl: Ordnung Na-

schim, von M. Petuchowski (ebd. 1896 ff). — IV. Tl: Ordnung Nesikin, von D. Hoffmann (ebd. 1898).

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Breslau 1852 ff.

Pinner, E. M., Talmud Babli. Traktat Berachoth Segenssprüche. Mit deutscher Übersetzung . . . Einleitung in den Talmud. I. Bd. (mehr nicht erschienen). Berlin 1842.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche[3]. Leipzig 1896 ff.

Revue des Études juives. Paris 1880 ff.

Rosenthal, L. A., Über den Zusammenhang der Mischna. 2 Tle. Straßburg 1890—1892.

Schiffer, S., Das Buch Kohelet im Talmud und Midrasch. (Leipziger Diss.) Hannover 1884.

Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3]. 3 Bde. Leipzig 1898—1901.

Schwarz, A., Die Tosifta des Traktates Sabbath. Karlsruhe 1879.

— Die Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten. I. Karlsruhe 1893.

— Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Literatur. Karlsruhe 1897.

— Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur. Karlsruhe 1901.

Stein, A., Thalmudische Terminologie. Prag 1869.

Strack, H. L., Einleitung in den Thalmud[3]. Leipzig 1900.

— Joma. Der Mischnatraktat „Versöhnungstag". Berlin 1888 (die 2. Aufl. [Leipzig 1904] war mir nicht zugänglich).

— Aboda Zara. Der Mischnatraktat „Götzendienst". Berlin 1888.

— פרקי אבות. Die Sprüche der Väter[3]. Leipzig 1901.

— Schabbâth. Der Mischnatraktat „Sabbath". Leipzig 1890 [sämtlich Schriften des Institutum Iudaicum in Berlin].

Taylor, Ch., Sayings of the Jewish Fathers[2]. Cambridge 1897.

— An Appendix to Sayings of the Jewish Fathers. Cambridge 1900.

Wähner, A. G., Antiquitates Ebraeorum. I. Gottingae 1743.

Weber, F., Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften[2]. Leipzig 1897.

Wildeboer, G., Die Entstehung des alttestamentlichen Kanons. Gotha 1891.

Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, herausgeg. von A. Geiger. Breslau 1862 ff.

Zuckermandel, M. S., Supplement enthaltend Übersicht, Register und Glossar zu Tosefta. Trier 1882.

Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt[2]. Frankfurt a. M. 1892.

Einleitung.

Die älteste rabbinische Literatur (Periode der Tannaim, bis R. Jehuda Hanasi inkl. reichend) ist uns in zwei Formen aufbewahrt:

1. Als eine Art von Kommentaren zu den vier Büchern Moses'[1]: Mechilta zu Exodus, Siphre zu Levitikus und Siphre zu Numeri und Deuteronomium.

Diese Kommentare oder Midraschim (מדרשים) werden halachische genannt, weil sie vorzugsweise Halacha (Gesetzliches) enthalten, obwohl auch die Haggada (Erbauung) namentlich in Siphre und Mechilta vertreten ist[2].

2. Als systematische Sammlungen: Mischna und Tosephta.

In diesen Schriftwerken findet sich ebenfalls viel Haggada, in der Tosephta häufiger als in der Mischna.

Nicht nur im Midrasch, auch in der andern Literaturgattung sind Halacha und Haggada oft mit Schriftversen verbunden[3].

Ähnlich wie die mit dem Namen Mischna bezeichnete Sammlung enthält auch die Tosephta Überlieferungen aus dem Zeitalter der Tannaim; aber sie soll später als die Mischna, und zwar nach ihrem Plane als eine „Ergänzung" angelegt worden sein[4]. Sie hat nicht das kanonische Ansehen erlangt

[1] Jedoch nicht zu dem ganzen Text. Siehe Strack, Einl. 56 57.

[2] Um nicht bereits Gesagtes zu wiederholen, verweise ich betreffs dieser Midraschim auf Weber XXIV ff; Strack, Einl. 56 f und Art. Midrasch in PRE XIII (1903) 784 ff; Schürer I 138.

[3] Für die Tosephta sind die Stellen zusammengetragen bei Zuckermandel, Supplement XXVI—XXXI.

[4] Schürer I 124. Anders Rosenthal, Zusammenhang der Mischna 30 f.

wie die Mischna, die als Korpus des traditionellen Gesetzes in Palästina und in Babylon den Amoräern, den Gesetzesgelehrten der nachmischnischen Zeit, als Grundlage für ihre halachischen Diskussionen diente, wie sie im palästinensischen und babylonischen Talmud kodifiziert sind.

Nach der herkömmlichen Ansicht über die Entstehung dieses ältesten uns erhaltenen jüdischen Gesetzeskodex hat der Redaktor darin nicht seine eigenen Lehren zur Anschauung gebracht, sondern lediglich die früheren Überlieferungen, und zwar oft in authentischer Form, gesammelt[1]. Es sollen dem Werke zwei oder mehrere ältere Schichten zu Grunde liegen. Nach dem Vorgange Frankels[2], Derenbourgs[3] und Bachers[4] ist man in christlichen Kreisen[5] geneigt, zwei anzunehmen: eine aus der Zeit R. Aqibas und die andere aus der Zeit R. Meïrs.

Noch weiter hinauf geht Zunz[6] und Hoffmann[7], der mit einer nicht stichhaltigen Beweisführung eine zur Zeit des Tempelbestandes von den Schulen Schammajs und Hillels redigierte Mischnasammlung nachweisen zu können glaubt, von den Hypothesen Lerners[8] und Königsbergers[9], die eine schon von Hillel redigierte Mischna kennen, und Rosenthals[10], der den Anfang des mischnischen Schrifttums in der uns überlieferten Zusammenstellung etwa in die Zeit des Alexander Jannäus (103—76 v. Chr.) verlegt, ganz zu schweigen.

Als ziemlich sicher gilt, daß unsere Mischna gegen Ende des 2. Jahrhunderts redigiert worden ist, und zwar wird von

---

[1] Strack (Einl., Nachträge) meint, die Mischna sei nicht eine Gesetzessammlung, sondern wolle gleichsam das Lehrhaus ersetzen.

[2] Hodegetica in Mischnam (1859).

[3] Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Masséchet Kippourim, in: Revue VI (1883) 41. [4] Agada I 266, II 454 f.

[5] Weber xxx; Strack, Einl. 60; Schürer I 122. [6] S. 48.

[7] Die erste Mischna. Nach ihm auch J. Z. Lauterbach in: Jew. Encycl. VIII (1904) 610.

[8] Die ältesten Mischna-Kompositionen, in: Magazin f. d. Wissensch. des Judentums XIII (1886) 1 ff. [9] S. 15.

[10] Zusammenhang der Mischna 8 94.

einem Teil der jüdischen Tradition[1] diese Tätigkeit dem R. Jehuda Hanasi (auch „Rabbi“ schlechthin genannt) zugeschrieben[2], wiewohl er, wenn er überhaupt dabei beteiligt war, das letzte Wort nicht gesprochen haben kann[3]. Wie sie vorliegt, besteht sie gegenwärtig aus 6 Ordnungen (סדרים), die wieder in 63 Traktate (מסכתות) und diese in Kapitel (פרקים) und Unterabteilungen (משניות) zerfallen[4].

Die vorgetragenen Ansichten fußen großenteils nur auf rabbinischen Autoritäten. Eine kritische Einleitung in die Mischna wie überhaupt zu allen andern tannaitischen Schriftwerken ist noch ausständig. Ebenso ist das Abhängigkeitsverhältnis von Mischna und Midrasch nicht hinreichend erforscht. Letzteres wäre deswegen wünschenswert, weil bei einer Untersuchung über Verwertung der Schrift in der ältesten tannaitischen Literatur sofort die Frage entsteht, ob denn nicht der Midrasch die ältere Form der palästinensischen Exegese bewahrt hat. Wir werden deshalb darüber am Schlusse, wenn wir einen Einblick in die Hermeneutik der Mischna gewonnen, zu sprechen haben.

Das erstere Bedürfnis drängt sich namentlich auch aus dem Grunde auf, weil sich im Midrasch und in der Mischna sehr viele anonyme Deutungen vorfinden, die man natürlich a priori chronologisch nicht unterzubringen weiß.

Zu dem Mangel einer kritischen Einleitung gesellt sich noch das Fehlen eines kritischen Textes, der auf Vergleichung aller erreichbaren Handschriften beruht. Diese Textmisere wird selbst von jüdischen Gelehrten gefühlt[5]. Ich mußte mich daher mit den Hilfsmitteln begnügen, die mir hier zu Gebote standen, und ich habe immer angemerkt, wo ich Schwankungen

---

[1] So auch von Weber xxx; Bacher, Agada II 454. Von dem andern wird nach Tem 14[b] = Gitt 60[a] ein Verbot des Schreibens von Halachot auch noch für diese Zeit angenommen. Siehe Strack, Einl. 49 ff; Schürer I 123. [2] Schürer I 121.

[3] Strack, Einl. 59. [4] Ebd. 5 ff.

[5] Siehe Blau, Beiträge zur Erklärung der Mechilta und des Sifrê, in: Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders, Leipzig 1896, 21.

betreffs des Inhaltes und der Namen von Rabbinen bemerkt habe.

Aus all dem ergibt sich, daß die Glaubwürdigkeit der Quellen, die auch noch Bacher[1] nach dem Beispiele von Zunz hinsichtlich der Urheberschaft der Haggadasätze im allgemeinen über alle Zweifel setzt, problematischer Natur ist. Es ist deswegen auch nicht möglich, innerhalb des mischnischen Zeitraumes eine historische Entwicklung in der Schriftbetrachtung und Schriftverwertung aufzuzeigen, und wir müssen uns vorläufig mit einer systematischen Darstellung begnügen.

Die Abhandlung zerfällt in zwei Teile:

I. Welche Ansichten treten in der Mischna direkt oder indirekt über die Schrift hervor (Wertung der Heiligen Schrift)?

II. In welcher Weise verwendet die Mischna die Schrift (Verwertung der Heiligen Schrift)?

[1] Vorwort VI zu Agada I.

Erster Teil.

Die Wertung der Heiligen Schrift in der Mischna.

Erster Abschnitt.

Wie stellt sich die Mischna zum Kanon?

1. Josephus sagt in seiner Schrift gegen Apion (1, 8)[1], bei den Juden würden nur 22 Schriften mit Recht Vertrauen genießen, alle andern würden nicht des gleichen Vertrauens für würdig gehalten. Er zählt im einzelnen diese Schriften nicht auf, ebensowenig wie das 4. Esrabuch[2], das c. 14 von 94[3] Büchern redet, die Esra unter göttlicher Eingebung geschrieben und von denen 70 als Geheimschriften den Weisen und 24 - - die kanonischen Bücher — dem Volke übergeben werden sollten. Kirchenväter, die betonen, ihre Angaben aus jüdischen Quellen zu schöpfen, sprechen bald von 22, bald von 27 Büchern des Kanons[4].

Hieronymus kennt daneben auch die Kanonszahl 24, die nur von einigen unter den Juden vertreten werde, während er sie im Prolog zu Daniel schlechthin als bei den Hebräern üblich bezeichnet. Sie findet sich bekanntlich auch im babylonischen Talmud (Bab b 14^{b} 15^{a}).

Das ursprüngliche Verhältnis der Zahlen 22 und 24 ist noch kontrovers.

Buhl[5], Strack[6], Cornill[7], Budde[8] halten 24 für älter, Zahn[9], Blau[10], Hölscher[11] mit besseren Gründen die Zahl 22.

---

[1] Nach 93 n. Chr. geschrieben. [2] Unter Domitian (81—96) verfaßt.

[3] Über abweichende Angaben s. Wildeboer 38 und Budde 15 A. 1.

[4] 22: Origenes (Eus., Hist. eccl. VI 25); Epiphanius (De mens. et pond. 22); Hieronymus (Prologus galeatus). 27: Epiphanius (ebd.); Hieronymus (ebd.).

[5] S. 22. [6] PRE IX (1901) 752 756. [7] S. 301. [8] S. 14.

[9] Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1, Erlangen und Leipzig 1890, 334. [10] Einl. 6 ff. [11] S. 26 ff.

Daß aber Josephus mit seiner Zählung den gegenwärtigen hebräischen Kanon im Auge hat, gilt als sicher[1].

In neuester Zeit hat man zwischen der dreifachen Sammlung alttestamentlicher Schriften und der Kanonisation unterscheiden gelernt[2]. Durch den Kanon werde das vorhandene Schrifttum bewußtermaßen reduziert und nach einem gewissen Prinzip die heilige Literatur von der profanen abgesondert[3]. Erst das beginnende Talmudjudentum habe den alttestamentlichen Kanon definitiv festgelegt, während das Dogma vom Kanon schon zur Zeit Christi zur allgemeinen Überzeugung der Schriftgelehrten gehörte[4].

Der wirkliche Sachverhalt dürfte der sein:

Es steht fest, daß Tora, Propheten und Ketubim bis ins erste vorchristliche Jahrhundert hinein noch keinen intakten Text besaßen, sondern bis in diese Zeit verschiedene Umgestaltungen erfuhren[5].

Aus 2 Makk 2, 13, wo von Nehemja gesagt ist, daß er behufs Gründung einer Bibliothek die Bücher über die Könige und Propheten und die (Lieder) Davids und die Briefe von Königen über Weihegeschenke (an den Tempel) zusammengebracht habe, geht hervor, mag man über die Geschichtlichkeit des Berichtes denken wie man will[6], daß man noch zur Zeit der Abfassung des Briefes keinen Kanon der Propheten kannte, weil sie und die Psalmen als heilige Schriften von den heidnischen Briefen der Könige gar nicht getrennt werden. Aber schon die erste Tatsache allein legt es nahe, daß man bis zur Zeit der Stabilität des Textes einen Kanon im späteren Sinne nicht hatte.

Es kann ferner nicht bewiesen werden, daß durch Abschluß der Prophetensammlung ein Schnitt zwischen der zweiten und der

[1] Schürer II 308 A. 11; Hölscher 2 A. 3.
[2] Cornill 304 ff; Hölscher 1.
[3] Hölscher 24. [4] Cornill 311; Hölscher 35.
[5] Wildeboer 101; Cornill 305 ff; Hölscher 12 31.
[6] Als legendarisch betrachtet die Nachricht Budde 34; Hölscher 14.

kommenden Schicht des Kanons gemacht wurde[1]. Das vorgebrachte Prinzip, das dazu geführt haben soll, befriedigt nicht[2]: Man beruft sich auf eine religiöse Stimmung innerhalb des Judentums, die die Gegenwart als prophetielos betrachtet und so zur Sammlung der prophetischen Bücher gedrängt habe[3].

Allein gerade derjenige, welcher als Gewährsmann für diese definitive Abschließung genannt wird, Sirach, hat dieses Gefühl in keiner Weise[4]. Wenn er ferner sämtliche Propheten nennt und speziell von den Gebeinen der 12 Propheten redet, so läßt das wohl einen Schluß auf die Bekanntschaft mit ihren Schriften zu und schließlich auch noch auf die Vereinigung der 12 kleinen Propheten zu einem Buch, aber nicht auf einen endgültigen Abschluß der Prophetensammlung[5], zumal Sirach im gleichen Kapitel (49) auch noch deutlich Bekanntschaft mit der Chronik und Nehemja und in Kapitel 47 mit den Psalmen verrät. Dem Umstand, daß im heutigen hebräischen Kanon das Buch Daniel nicht mehr unter den Propheten Aufnahme fand, kann selbst Budde[6] nicht viel Wert beilegen.

Anderseits spricht gegen geschlossene Sammlungen Josephus, der zum erstenmal eine präzisierte Einteilung des pharisäischen Kanons gibt. Das vorgelegte Schema (Ap. 1, 8): 5 (Pentateuch) + 13 (Propheten) + 4 (Loblieder und Lebensregeln) sieht anders aus, als man nach einer Abgrenzung der Prophetenschicht im herkömmlichen Sinne erwarten sollte. Dazu kommt, daß die LXX die biblischen Schriften in geschichtliche, poetische-didaktische und prophetische Bücher einteilt[7]. Ebenso frei ist fragliche Grenze im Kanon des Melito von Sardes[8] und bei Origenes.

[1] So Cornill 307; Hölscher 19.

[2] Die Vermutung von Grätz (Kohelet 156 f), der in der Kanonisierung der Propheten eine Waffe gegen die Samariter sucht, ist nicht mehr vertreten worden.

[3] Wildeboer 114; Buhl 9; Hölscher 20.

[4] Vgl. Cornill 307. [5] So Budde 43. [6] S. 47.

[7] Vgl. Wildeboer 17. [8] Eus., Hist. eccl. IV, 26.

Gegen eine Fixierung der Prophetenschicht zeugt auch der Umstand, daß bis in die talmudische Zeit herein ein eigentlicher Name für die dritte Schicht der Sammlung nicht existiert. Im Prolog des Sirach heißt dreimal die Summe der überlieferten Schriften: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότα, ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία, ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων[1].

Im Neuen Testament findet sich gewöhnlich die Formel: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται[2], nur ein einziges Mal (Lk 24, 44) die Bezeichnung: πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωυσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ. Man hat angenommen, daß die ψαλμοί ein Beweis für die Dreiteilung des Kanons seien[3] und a potiori für die כתובים genannt werden. Allein es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Lukas, der wie in andern Dingen so auch hier auf Präzision hinzielt, die Bezeichnung des gesamten Schrifttums mit νόμος καὶ προφῆται unzulänglich fand, zumal da hier zur Stelle nur die Psalmen in Betracht kamen[4], und daher ψαλμοί aus Eigenem hinzufügte. Denn daß die ganze Schrift mit dem Ausdruck „Gesetz und Propheten" bezeichnet wurde[5], scheint unzweifelhaft aus Mt 11, 13 hervorzugehen: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν[6].

Den Namen Hagiographa hat erst Hieronymus (Prol. gal.). Ob das hebräische כתובים schon in der Mischna (Jad III 5, R. Aqiba) zur Bezeichnung des dritten Teiles des Kanons gebraucht wird, ist fraglich[7].

---

[1] Zum Beweis, daß der Prolog des Sirach den Abschluß der Prophetenschicht durch die Dreiteilung voraussetzt und nicht bloß eine Klassifikation des vorliegenden Schrifttums nach dem sachlichen Inhalt geben will, wie oben Josephus, wäre eine bestimmte Angabe nötig.

[2] Siehe Hühn II 277. [3] Buhl 16; Budde 57; Hühn II 276.

[4] Wildeboer 45.

[5] Dagegen: Wildeboer 44; Bousset 121. Dafür: Buhl 15; Budde 49; Strack in PRE IX (1901) 750 768; Blau, Studien 63.

[6] Siehe Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, Leipzig 1903 [Kommentar zum Neuen Testament], 428.

[7] Budde 59 gibt die Möglichkeit zu; für Blau (Einl. 22) und Bacher (Agada I 311) ist die Bedeutung Hagiographen gewiß.

Aus diesen Tatsachen schließe ich, daß eine Kluft zwischen prophetischen und hagiographischen Schriften nicht bestand, daß aber auch die sog. Ketubim nicht als Schriften untergeordneten Ranges gegenüber den Propheten ausgespielt werden können[1].

Wenn einige Bücher dieser Abteilung im Neuen Testament[2] und bei Philo[3] nicht zitiert werden, so besagt dieses argumentum a silentio keine Minderschätzung der betreffenden Bücher, da für diese Erscheinung noch andere Gründe möglich sind[4] und überdies auch Schriften aus der Prophetenschicht nicht erwähnt werden. Ebensowenig kann aus der späteren Vorleseordnung in der Synagoge am Sabbat ein Schluß auf die Zustände vor der Tempelzerstörung gemacht werden[5], da feststeht, daß die Paraschen- und Haphtarenordnung erst später festgesetzt wurde. In die Vorlesung aus Gesetz und Propheten sind auch die Hagiographen mit einbegriffen[6].

Erst die mittelalterliche jüdische Theologie hat einen Wertunterschied zwischen der zweiten und dritten Gruppe statuiert[7].

Eine Höherschätzung der Propheten gegenüber den Hagiographen liegt also nicht vor, wohl aber eine Höherschätzung der Tora gegenüber den andern Schriften. Dies wird allgemein zugegeben. Man lese die Lobeserhebungen des Gesetzes bei Sir 24, die einzig dastehen. Ferner fällt die Tatsache ins Gewicht, daß ursprünglich bei der Übersetzung der alttestamentlichen Schriften ins Griechische anfangs nur die Tora offiziell übersetzt wurde, während die Übertragungen

---

[1] Hühn II 276 läßt die Frage, warum der dritte Teil des Kanons in der erörterten neutestamentlichen Schriftbezeichnung ignoriert wird, unentschieden: entweder weil er noch nicht als völlig gleichwertig anerkannt war, oder weil man auch seinen Verfassern prophetische Inspiration zuschrieb.

[2] Das Neue Testament hat keine Zitate aus Jos, Richt, 2 Kg, Abd, Jon, Soph, Hl, Ruth, Klgl, Prd, Est, Esr, 1 u. 2 Chr (Hühn II 278).

[3] Bei Philo fehlt: Ez, sämtliche 5 Meg, Dn, Chr (Budde 56).

[4] Josephus z. B. ignoriert in seiner Archäologie Jb, Spr, Hl, Prd, während er sie nach Ap. 1, 8 kennen muß.

[5] So Buhl 14. [6] Strack in PRE IX (1901) 768.

[7] Siehe Wildeboer 14.

der andern Bücher den Eindruck eines Privatunternehmens machen[1], ganz zu schweigen davon, daß die Samaritaner und Sadduzäer[2] nur die Tora anerkannt haben.

Auch wenn man als Motiv der Ablehnung der prophetischen Bücher bei den Samaritanern mit Buhl[3] und Hölscher[4] deren antiephraimitischen Charakter geltend macht, bleibt die fundamentale Stellung der Tora im damaligen Judentum trotzdem gewahrt.

Es handelt sich hier nicht bloß um eine einfache Priorität, sondern um verschiedene Werte, ein Urteil, das darauf zurückzuführen ist, daß das Gesetz einst unter Esra (Neh 8—10) als norma normans für das Leben feierlich proklamiert wurde[5], während wir für die Propheten und Hagiographen einen derartigen Akt nicht nachweisen können. Diese Schriften haben im Vergleich zur Tora gewissermaßen alle im Verborgenen geblüht und auch nie eine solch solenne Einführung erfahren. Die Proklamation des Gesetzes unter Esra war ein Kanon, aber nicht der Buchkanon des späteren Judentums.

Von diesem Buchkanon erfahren wir zum ersten Male durch Josephus[6]. Er führt dort aus: Οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, ὁύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι

---

[1] Budde 34; Hölscher 17.

[2] Die bestimmte Aussage mehrerer Kirchenväter, daß die Sadduzäer nur den Pentateuch anerkannt haben, ist noch nicht so widerlegt, wie Schürer II 411 annimmt. Vgl. auch Budde 42; Taylor 114. Eher scheinen die Angaben der tannaitischen Literatur, die von den Sadduzäern nur mehr schemenartige Vorstellungen hat und sie halb und halb zu „Gelehrten" stempelt, verdächtig. So auch Joma I 6. Übrigens ist diese Stelle, auch wenn sie authentisch ist, kein Beweis dafür, daß die Sadduzäer den Buchkanon der Pharisäer hatten. Die Vorlesung dieser Bücher hat die Unterhaltung zum Zweck, damit der Hohepriester nicht einschlafe. Ihre Aufbewahrung im Tempelarchiv, die, auch wenn man T Kel II 5, 8 (584, 9) als pure Theorie faßt, schon aus Josephus (Antt. 5, 1, 17) hervorgeht, spricht ebensowenig für ihre Kanonisierung wie der Bericht über die Sammlung diverser Schriften durch Nehemja im zweiten Brief des zweiten Makkabäerbuches.

[3] S. 41. [4] S. 16.

[5] Vgl. Sir 24, 23: βίβλος διαθήκης; 1 Makk 1, 57: βιβλίον διαθήκης.

[6] Ap. 1, 8.

βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι Μωυσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ' ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς. . . . Ἀπὸ δὲ τῆς Μωυσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις· αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. Δῆλον δ' ἐστὶν ἔργῳ. πῶς ἡμεῖς πρόσιμεν τοῖς ἰδίοις γράμμασι· τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν, πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.

Hier tritt uns klar eine genau abgegrenzte Sammlung prophetisch inspirierter Schriften entgegen, die als θεοῦ δόγματα gelten, und deren Wortlaut unantastbar ist.

Wir wollen uns zuerst das Prinzip der Abgrenzung näher besehen.

Zunächst fällt auf, daß nicht das Gesetz, sondern die Prophetie, die göttliche Inspiration dem Kanon seine Färbung gibt. Wildeboer[1] hat entschieden Unrecht, wenn er als eigentlichen Prüfstein für die Kanonizität der alttestamentlichen Schriften ihr Verhältnis zur Tora ausgibt[2]. Da wäre sicher das Buch Sirach in den jüdischen Kanon gekommen und manches andere nicht[3]. Ebensowenig läßt sich die allmähliche Verfeinerung des Kanonsbegriffes, wie ihn Budde[4] vertritt, beweisen. Das Kanonsprinzip ist bei Josephus ein einheitliches und gilt auch für das Gesetz: οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων.

Die eigentliche Abgrenzung aber, wodurch die 22 Bücher von den andern geschieden wurden, kam meines Erachtens

[1] S. 86. [2] S. auch Budde 67 A. 1. [3] Siehe Cornill 310.
[4] S. 67.

von außen hinzu und erfuhr die Sammlung durch die — παράδοσις.

Josephus berichtet nämlich, daß als kanonisch nur jene Bücher betrachtet werden, welche von Moses bis Artaxerxes geschrieben sind, und zwar: διὰ . . . τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν, wegen der genauen Aufeinanderfolge der Propheten. Die Propheten sind hier als geschlossene Kette gedacht, in der sich ein Glied an das andere reiht[1]. Diese Ausdrucksweise ist bisher nicht genügend gewürdigt worden. Buhl[2], Budde[3] und Hölscher[4] stellen die Sache so dar, als ob Josephus hätte sagen wollen, die Prophetie habe damals aufgehört — διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν = weil keine Propheten mehr gefolgt seien. Sie übersehen das Wörtchen ἀκριβής und daß Josephus selbst von der prophetischen Gabe des Johannes Hyrkanus erzählt[5], und daß er selbst vor Vespasian als Prophet aufgetreten ist[6].

Woher kommt nun diese eigenartige Vorstellung?

Wir wissen, daß im Zeitalter Jesu und auch des Josephus die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων eine hervorragende Rolle spielte. Eine gesetzliche Handlung galt als verpflichtend, wenn sie sich als Überlieferung der Ältesten präsentieren konnte. Was lag näher, als daß man auch die Verbindlichkeit der Lehre und der ihr zu Grunde liegenden prophetischen Inspiration an eine Traditionskette gebunden wähnte, die die δόγματα τοῦ θεοῦ von Glied zu Glied weiter leitete? Man dachte an die

[1] Διαδοχή ist als Lehnwort auch in die Mischna übergegangen: Joma VI 8: דיודבאית = aufeinanderfolgende, (durch Zeichen usw.) korrespondierende Wachen. Siehe Brüll in: Zeitschr. VI (1868) 67; Strack, Joma 26 A. d; Krauß s. v. דיודבא. Ungenau: Geiger in: Zeitschr. IV (1866) 119; Perles, Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Altertümer, Breslau 1871, 115; Levy: Dalman: sich ablösende Wache; Jastrow: Relays, guards at stations; Fiebig (Joma 24): Stafetten.

[2] S. 32. [3] S. 50. [4] S. 36.

[5] Bell. Iud. 1, 2, 8. Antt. 13, 10, 7; auch 13, 10, 3.

[6] Bell. Iud. 3, 8, 9. Vgl. Schürer I 75.

Propheten und nicht an die Bücher[1]. Der vorliegende Literaturbestand ergab, daß von der Zeit des Artaxerxes an die Reihenfolge unterbrochen war. Darum konnten Bücher, die sich als später entstanden auswiesen, wenn sie auch, wie Sirach, sich großer Beliebtheit erfreuten, nicht mehr in den Kanon aufgenommen werden[2].

Hölscher[3] vertritt die Ansicht, der Gegensatz gegen die Apokalyptik habe das Kanonsprinzip geschaffen, weil die Rabbinen gegen die Schriften, die in nachprophetischer Zeit geschrieben sind, keine prinzipielle Antipathie aufweisen und dafür eine ausgesprochene Feindschaft gegen alle apokalyptische Literatur hegen. Daraus wäre demnach zu schließen, die Rabbinen hätten erstere noch in den Kanon aufgenommen und letztere vollständig ausgeschlossen. Indes keines von beiden ist der Fall. Daniel wurde aufgenommen. Wenn der Gegensatz gegen die Apokalyptik ausschlaggebend war, so war der Maßstab „prophetische Zeit bis Artaxerxes I." schlecht gewählt. Eine Feindschaft der Rabbinen gegen die apokalyptische Literatur zur Zeit des Josephus ist nicht nachweisbar. Es steht sogar der Annahme nichts im Wege, daß auch das vierte Esrabuch, welches den pharisäischen Schriftkanon respektiert und die 70 Geheimschriften den Weisen des Volkes übergeben werden läßt, aus pharisäischen Kreisen stammt.

In der Mischna (Chag II 1) begegnen wir etwas Ähnlichem: Man erläutert die verbotenen Grade[4] nicht dreien zu-

[1] Die gleiche Vorstellung liegt zu Grunde, wenn bei Schriftzitaten die Bibel vielfach als personifiziert erscheint. Vgl. auch Hühn II 272; Bacher, Term. I: VII 90 f.

[2] Cornill 311. Zur Zeit des Josephus versetzte man Esra und Nehemja in die Zeit des Xerxes, und Esther in die Zeit Artaxerxes' I. Es ist mit dieser Auffassung die Ansicht verbunden, daß die historischen Schriften in der Zeit verfaßt wurden, von der sie handeln. Buhl 35; Wildeboer 41; Budde 51 ff; Hölscher 37.

[3] S. 41.

[4] A. Büchler meint, ערוות in Chag II 1 bezeichne alle jene Bibelstellen, die über unzüchtige Handlungen biblischer Personen berichten. Als Grund des Verbotes wittert er die Schmähungen der antinomistischen Gnostiker (Monatschr. XXXVIII [1894] 108 ff).

gleich, noch die Schöpfungsgeschichte vor zweien, noch den Wagen vor einem allein, es sei denn ein Weiser (חכם), verständig aus eigener Einsicht[1].

Hölscher[2] schließt aus dieser Stelle, daß die Erörterung solcher Fragen schon bei der Exegese anstößig war, und daß man infolgedessen eine derartige Literatur aufs strengste verpönte. Es handelt sich aber hier gar nicht um Abneigung oder Feindschaft gegen derartige Spekulationen — eher das Gegenteil —, sondern lediglich um pädagogische Rücksichten.

Aus dem dargelegten Sachverhalt folgere ich, daß die Kanonisation im Interesse der Synagoge, in der die religiöse Belehrung stattfand, erfolgte, und daß dabei, wegen des abgrenzenden Prinzips, die Pharisäer beteiligt waren. Durch den Kanon sollten die Bücher endgültig bestimmt werden, die in der Synagoge der religiösen Erbauung zu Grunde gelegt werden dürfen[3]. Diese Zweckbestimmung schloß selbstverständlich kein Verbot der übrigen Bücher zur Privatlektüre in sich. Daraus erklärt sich auch die Tatsache, daß man bis in die talmudische Zeit hinein gerne Sirach las[4], daß IV Esra neben den kanonischen die Geheimschriften hochhält, und Josephus[5] und das Neue Testament[6] sog. Apokryphen benützen.

Die dogmatische Bedeutung des Kanons wurde, solange die Prophetie noch nicht als erloschen galt, anfänglich jedenfalls nicht so ernst genommen.

[1] An Gn Kap. 1 und Ez Kap. 1 wurden Spekulationen kosmologischen und theosophischen Inhalts geknüpft. Siehe schon Sir 49, 8. Vgl. Schürer II 346; Bacher, Term. I 112 s. v. מעשה; ders., Agada I 39 f 332 f; Bousset 349 491 A. 3; K. Kohler in: Jew. Encycl. VIII (1904) 498 ff. [2] S. 54.

[3] Daß es den Pharisäern nicht bloß um eine dogmatische Doktrin zu tun war, legt außer ihrer praktischen Richtung (s. unten den Abschnitt über Halacha und Haggada) schon der Begriff Kanon nahe.

[4] Siehe Schechter, The Quotations from Ecclesiasticus in rabbinic literature (Jewish Quarterly Review III [1891] 682 ff); ferner Zunz 106 f; Schürer II 310; Hölscher 43 f. Pirqe aboth kann ich ihrer Grundlage nach (Schürer III 166) nicht für authentisch und vormischnisch halten.

[5] Buhl 44; Cornill 312; Hölscher 3 A. 1.

[6] Hühn II 270 f; Hölscher 66 f.

Durch den ausschließlichen Gebrauch der kanonischen Bücher in der Synagoge verloren die ausgeschlossenen allerdings im Laufe der Zeit an Verehrung, aber sie wurden deswegen nicht sofort mißachtet: Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν (Ap. 1, 8).

Ob bei den alexandrinischen Juden, die wahrscheinlich nur das Gesetz in der Synagoge lasen[1], sich daraus für die Wertschätzung der übrigen Bücher kanonische Urteile bildeten, ist sehr fraglich. Es hat allen Anschein, daß es in Alexandrien keinen Buchkanon gegeben[2], und das wäre der palästinische, vorpharisäische Standpunkt.

Die Zeitgrenze, wann genau in Palästina der Buchkanon einsetzt, läßt sich nicht bestimmen. Nach Josephus (Ap. 1, 8) gewinnt es den Anschein, als ob die Unantastbarkeit der Schrift schon weit zurückläge. Das Synedrium, in welchem die Sadduzäer die Oberhand hatten, hat ihn jedenfalls nicht sanktioniert[3], sondern er wird ganz im Stillen von den Pharisäern, der ecclesiola in ecclesia, praktisch bei der Schriftlesung und dem daran sich anschließenden Vortrag in der Synagoge durchgeführt worden sein[4]. Das ging um so leichter,

---

[1] Siehe die Stellen bei Schürer II 451 A. 85. Damit scheint zusammenzuhängen, daß Philo nur den Pentateuch in seinen drei großen Hauptwerken zum Gegenstand der Auslegung gemacht hat, obwohl er auch Nebiim und Ketubim, allerdings verhältnismäßig sehr spärlich, als heilige und inspirierte Schriften zitiert. In Alexandrien wird man wohl auch deswegen nach den Propheten weniger Verlangen getragen haben, weil die politisch-religiöse Spannung nicht in dem Grade vorhanden war wie in Palästina, und weil die Allegorie dem Pentateuch eine ethische und erbauliche Färbung gab.

[2] Buhl 45; Budde 12; Cornill 311 f. Allerdings der Gegensatz, daß bei Josephus die Inspiration an einem bestimmten Zeitpunkte abgeschlossen sei, während nach Philo dieselbe noch fortdauere (Buhl 43; Hölscher 23), besteht nicht zu recht. S. oben S. 12.

[3] Siehe Budde 70 A. 2.

[4] Hölscher läßt die Doktrin des Kanons aus der Zeit Jesu stammen, die definitive Durchführung aber erst zur Zeit des Hieronymus erfolgen (S. 35).

weil die Synagoge die Domäne der Pharisäer war, und sie das Volk hinter sich hatten.

Wäre der Kanon nicht vor dem Jahre 70 festgelegt worden, so wäre er wahrscheinlich nachher nie mehr zustande gekommen, wenigstens wäre die einheitliche praktische Verwertung der ganzen Schrift in der tannaitischen Literatur nicht erklärlich.

2. In der Mischna wird von den Büchern des jüdischen Kanons mit Namen aufgeführt:

1. Der Pentateuch, gewöhnlich התורה oder ספר תורה = βιβλίον τοῦ νόμου (Gal 3, 10) genannt[1]. התורה bezieht sich teils auf das Buch als solches (Schebi X 3, Challa IV 10 = Bikk I 3, Orla III 9, Rosch IV 6, Meg IV 1 2 3 4 6, Ned IX 4, Sota V 2, Bab m VII 8 11, Sanh X 1[2], XI 3, Ab s III 4, Ab V 8, Hor I 1 3, II 6, Men X 5, Chull VIII 4, Bekh VII 2 5, Para XI 4 6, Makh I 3, Jad III 2), teils wie ספר תורה (Bikk III 12, Joma VII 1, Beza I 5, Jeb XVI 7, Sota VII 7 8, Bab m IV 9, Sanh II 4) auf die Pentateuchexemplare (Ber II 1, Joma VII 1, Taan IV 6, Meg III 1, Sota VII 7).

Von den Büchern des Pentateuchs:

a) Levitikus[3] (תורת כהנים): Meg III 5, Men IV 3.

b) Numeri (חומש הפקודים)[4]: Joma VII 1, Sota VII 7, Men IV 3.

c) Deuteronomium (אלה הדברים): Sota VII 8.

---

[1] Joma III 8: תורת אשה. Siehe Blau, Einl. 40 f.

[2] M 95, fehlt in C.

[3] Zu Men IV 3: Alles, was in Nm steht, hat man auch in der Wüste dargebracht; was aber in Lv steht, nicht (R. Schimon); vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II 1, Erlangen und Leipzig 1890, 329.

[4] = Ἀμμεσφεκωδείμ. Origenes in Eus., Hist. eccl. 6, 25, und In Ps 1 (Migne, Patr. gr. XII 1084). Durch Hinzufügung des Wortes חומש (= 1/5) zu den einzelnen Büchern des Pentateuch wollte man ausdrücken, daß sie nicht selbständig, sondern nur Teile eines Ganzen sind, ähnlich ἡ πενταέτευχος sc. βίβλος. Vgl. Bacher, Term. I 63; Blau, Studien 65. Hejel ist der Ansicht, der Ausdruck sei eine Verschmelzung von zwei jüdischen Titeln des Buches Numeri: חומספרים und הפקודים (Biblische Zeitschr. III [1905] 149 f). Bacher (Term. I 63 A. 2) erklärt Strack (Einl. in das AT 15) gegenüber, daß nicht הַפְּקוּדִים zu lesen sei, wie auch Strack in seiner Joma-Ausgabe (S. 26) punktiert, sondern הַפְּקֻדִים. Siehe auch Schürer II 308 A. 11.

2. Die Psalmen (התילים): Sukka V 4, Midd II 5[1].
3. Job (איוב): Joma I 6.
4. Das Hohelied (שיר השירים): Jad III 5.
5. Qoheleth (קהלת): Ed V 3, Jad III 5.
6. Esther (חמגולה): Scheq I 1, Rosch III 7, Tr. Meg öfters.
7. Daniel (דניאל): Joma I 6, Jad IV 5.
8. Esra (עזרא): Joma I 6, Jad IV 5.
9. Chronik (דברי הימים): Joma I 6.

Statt des Namens der Bücher ist nicht selten eine Person oder ein Gegenstand genannt, der in dem betreffenden Abschnitt des Buches, aus dem der zitierte Vers stammt, sich findet, z. B.:

Scheq VI 6: יהוידע (2 Kg 12, 16).
Taan II 1: אנשי נינוה (Jon 3, 10).
Nas IX 5: שמשון (Richt 13, 5), שמואל (1 Sm 1, 11).
Ab III 7: דוד (1 Chr 29, 14)[2].
Ned IX 10: שאול (2 Sm 1, 24)[3].

Größere oder kleinere Teile der Schrift werden nach dem Inhalt der dortigen Stellen bezeichnet, z. B.:

ווידוי מעשר (Dt 26, 13 ff) Meg II 5, Sota VII 1.
פרשת שקלים (Ex 30, 11 ff) Meg III 4.
פרה אדומה (Nm 19) Meg III 4.
פרשת הפועדות שבתורת כהנים (Lv 23) Meg III 5.
קרבנות החג (Nm 29, 12 ff) Meg III 5.
ברכת כהנים (Nm 6, 24 ff) Meg IV 10, Sota VII 2 6, Tam V 1.
ברכות וקללות (Lv 26, 3 ff) Meg III 6.
נשיאים (Nm 7) Meg III 6.
מרכבה (Ez 1) Meg IV 10, Chag II 1.
פרשת סוטה (Nm 5, 19 ff) Joma III 10, Sota VII 1.
מקרא ביכורים (Dt 26, 5 ff) Sota VII 2 3.
ברכות וקללות (Dt 27, 15 ff) Sota VII 2 5 8.
חליצה (Dt 25, 7 ff) Sota VII 2 4.
פרשת עגלה ערופה (Dt 21, 7) Sota VII 2.

---

[1] Vgl. Blau, Einl. 35.

[2] Vgl. auch Röm 11, 2: ἐν Ἠλείᾳ τί λέγει ἡ γραφή; Mk 2, 26: ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως; ebd. 12, 26: ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου. S. ferner Bacher, Term. I 154 s. v. פרש.

[3] So M 95.

פרשת המלך (Dt 17, 14 ff[1]) Sota VII 2 8.
עשרת הדברים (Dekalog, Ex 20, Dt 5) Tam V 1.

Ps 113—118 heißen das Hallel (ההלל) Pes V 7 und öfters), Ps 120—134 die 15 מעלות (Sukka V 4, Midd II 5).

Häufig wird aber der betreffende Abschnitt oder Bibelvers nur nach den Anfangsworten benannt, z. B.:

Dt 6, 4 ff: שמע
Dt 11, 13 ff: והיה אם שמוע
Nm 15, 37 ff: ויאמר
} Ber II 2, Tam V 1.

Dt 26, 3 ff: הגדתי היום ליהוה אלהיך
Dt 26, 5: ארמי אובד אבי
} Bikk III 6.

Ps 116: אהבתי כי ישמע יהוה Pes V 7.
Dt 26, 5: ארמי אובד אבי Pes X 4.
Nm 29, 7: ובעשור Joma VII 1, Sota VII 7.
Ps 118, 1 29: הודו ליהוה Sukka III 9.

Ps 102: תפלה לעני כי יעטף
1 Kg 8, 37 ff: רעב כי יהיה בארץ דבר כי יהיה
Jer 14: אשר היה דבר יהוה אל ירמיהו על דברי הבצרות
} Taan II 3.

Gn 1, 1 ff: בראשית
Gn 2, 1 ff: ויכלו השמים והארץ וכל צבאם
} Taan IV 3.

Dt 25, 17 ff: זכור
Ex 12, 2 ff: החדש הזה לכם
} Meg III 4.

Dt 16, 9 ff: שבעה שבועות Meg III 5.

Ex 17, 8 ff: ויבא עמלק
Nm 28, 11 ff: ובראשי חדשיכם
} Meg III 6.

Dt 6, 4: שמע
Dt 11, 13 ff: והיה אם שמוע
Dt 14, 22 ff: עשר תעשר
Dt 26, 12 ff: כי תכלה לעשר
} Sota VII 8.

Dt 28, 58: אם לא תשמור לעשות
Dt 28, 59: והפלא יהוה את מכותך
} Makk III 14.

[1] Nach unserer Mischna geht der Ausdruck auf die Sota VII 8 angemerkten Stücke, die der König im achten Jahre am Abend des ersten Tages (so M 95; C: בזיבאי יום טוב האחרון) des Laubhüttenfestes vorlesen soll. Allein die Erzählung über König Agrippa zu Dt 17, 15, welcher Abschnitt in den vorzulesenden Stücken (in C) gar nicht aufgeführt wird, beweist, daß man ursprünglich unter פרשת המלך Dt 17, 14 ff verstand.

Ps 94: אל נקמות יהוה אל נקמות הופיע
Ps 93: יהוה מלך גאות לבש לבש יהוה עוז התאזר
Ps 92: מזמור שיר ליום השבת
} Tam VII 4.
Lv 11, 38: כי יתן Makh I 1.
Nm 10, 35 f: ויהי בנסע הארון Jad III 5.

Ebenso wird, um das Ende eines Bibelabschnittes zu bezeichnen, der letzte Halbvers desselben angestochen, z. B.:

Ps 113, 9: אם הבנים שמחה
Ps 114, 8: חלמיש[1] למעינו מים
} Pes X 6.

Beginnt jedoch der Bibelabschnitt nicht mit einem charakteristischen Wort, so wird er nach dem nächsten bedeutsamen benannt, z. B.:

Lv 16: אחרי מות Joma VII 1, Meg III 5, Sota VII 7.
Lv 23, 26 ff: אך בעשור Joma VII 1, Sota VII 7.

Ps 120: אל יהוה בצרתה לי
Ps 121: אשא עיני אל ההרים
Ps 130: ממעמקים קראתיך יהוה
} Taan II 3.

Gn 1, 6 ff: יהי רקיע
Gn 1 9 ff: יקוו המים
Gn 1, 14 ff: יהי מאורות
Gn 1, 20 ff: ישרצו המים
Gn 1, 24 ff: תוצא הארץ
} Taan IV 3.

Ez 16: הודע את ירושלם Meg IV 10.

Ps 24: ליהוה הארץ ומלואה תבל ויושבי בה
Ps 48: גדול יהוה ומהולל מאד בעיר אלהינו הר קדשו
Ps 82: אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט
Ps 81: הרנינו לאלהים עזנו הריעו לאלהי יעקב
} Tam VII 4.

Lv 22, 28: אתו ואת בנו Chull V 5.

Der Bericht der Schrift über eine Begebenheit heißt מעשה[2], z. B.:

מעשה בראשית, der Schöpfungsbericht: Gn 1 (Taan IV 2, Meg III 6, Chag II 1, Chull V 5).

מעשה ראובן, die Geschichte von Ruben: Gn 35, 22 (Meg IV 10).

---

[1] In C Verschreibung: חלמישו. Vgl. Lowe 48[b] A.

[2] Siehe Bacher, Term I 112 s. v. מעשה.

מעשה תמר, die Geschichte von der Tamar: Gn 38 (Meg IV 10).

מעשה העגל הראשון .... והשני, der erste und zweite Teil der Erzählung vom goldenen Kalbe: Ex 32 (Meg IV 10).

מעשה דוד ואמנון, die Geschichte Davids und Amnons: 2 Sm 11—13 (Meg IV 10).

Die Mischna gebraucht für die Unterabteilungen der Schrift die Ausdrücke:

Bibelstellen (מקום: Sota II 3, כתוב: Scheq VI 6, Arakh VIII 7. מקרא: Scheq I 4, Sota V 2 3).

Bibelverse (פסוק: Meg IV 4).

Bibelabschnitte (מקרא: Sota VII 2 3, Makk III 14, פרשה: Bikk III 6, Pes X 4, Joma III 10, Taan IV 3, Meg III 4 5, IV 4[1], Sota VII 1 2 8, Jad III 5[2]).

Mit der Bezeichnung פרשה ist jedoch nicht immer der masoretische Abschnitt gemeint. Vgl. Bikk III 6, Pes X 4, Joma III 10[3], Sota VII 1.

Auch darf sie nicht mit der späteren liturgischen Einteilung des Gesetzes in Paraschen und der Propheten in Haphtaren verwechselt werden.

In der Mischna finden sich zum Zwecke des Schriftbeweises Stellen aus allen biblischen Büchern[4] angeführt. Ein Verzeichnis der vorkommenden Schriftzitate ist am Schlusse beigegeben.

Außerdem ist Ab IV 4 eine Stelle aus Sirach zitiert (Sir 7, 17), aber als Ausspruch R. Levitas', wie denn auch ein Teil eines

[1] An dieser Stelle wird von Paraschen in den Propheten gesprochen.

[2] Men III 7 ist von den zwei Paraschen der Mesusa und von den vier der Tephillin die Rede.

[3] Strack (Joma 18 A. n) und Fiebig (Joma 11 A. 6) sind der Ansicht, es handle sich hier um die ganze Parasche Nm 5, 11—31. Vgl. jedoch Sota II 3 und VII 1. Die in den Tempel gestiftete Tafel sollte wohl liturgischen Zwecken dienen.

[4] Nehemja fehlt; allein bis Hieronymus wurde Nehemja mit Esra als ein Buch Esra gerechnet. In der Tosephta (s. Suppl. xxvii ff) sind gleichfalls alle kanonischen Bücher benutzt. In der Mechilta (Ausgabe Friedmann, Anhang 125[a] ff) vermisse ich Ruth.

Proverbienverses ohne Unterscheidung mit einem rabbinischen Ausspruch verbunden wird (Spr 3, 5 = Ab IV 14).[1]

3. Gegenüber der praktischen Verwertung aller kanonischen Schriften in der Mischna und in der übrigen tannaitischen Literatur hat es keine Bedeutung, wenn in der Mischna bis tief in die talmudische Zeit hinein gegen einzelne Bücher leiser Widerspruch sich erhebt. Die anrüchigen Bücher stehen nicht nur unter den Hagiographen, sondern auch unter den Propheten. Zur Erklärung dieser Tatsache reicht also nicht die Behauptung aus, damals sei der „Hagiographenkanon" noch nicht geschlossen gewesen. Ebensowenig läßt sich ein Unterschied zwischen der Opposition gegen Ezechiel und die Hagiographen[2] statuieren[3]. Denn auch in den Stellen, wo von der Bekämpfung einzelner Hagiographen die Rede ist, ist sichtlich ein friedlicher Ausgleich intendiert.

Auch der Beschluß der Synode von Jabne (Jad III 5), wenn daran etwas Geschichtliches ist[4], ändert an der Kanonsfrage nichts[5]. Es ist begreiflich, daß man sich gedrängt fühlte, den Kanon der Heiligen Schrift offiziell zu bestätigen, da er zuvor in dem Umfange eine Bestätigung nicht erfahren hat, allein hernach beginnen die Bedenken von neuem.

Der Grund dieser Kämpfe scheint vielmehr der zu sein: Die Bücher sind schon lange durch das Kanonsprinzip in der Praxis definitiv eingeführt. Das abgrenzende Prinzip war jedoch ein äußerliches und inhaltlich indifferent.

---

[1] Als weiteren Sirachspruch bezeichnet Strack (Aboth 14 A. y) Ab I 5 = Sir 9, 9 und Zunz (108 A. b) auch den Ausspruch Schimon ben Assajs Ab IV 3 = Sir 5, 15; 6, 1. Nach einer sehr ansprechenden Vermutung, die Bacher (Agada I 370 A. 8) aus Rahmers Jüdischem Literaturblatt (1892) 195 mitteilt, ist Ab IV 19: שמואל הקטן אומר falsche Auflösung der Abbreviatur שהא (= שהרי הכתוב אומר). Somit kommt das nachfolgende Schriftzitat (Spr 24, 17, so C) nicht als Ausspruch Schemuels des Kleinen in Betracht, sondern als Schriftbeweis für die vorausgehende Sentenz R. Schimon b. Elasars.

[2] So Budde 67. [3] Buhl 26.

[4] Siehe Schürer II 370 f. Die Zeit schwankt nach den Auslegern zwischen 70 und 115 n. Chr. Vgl. Budde 62; Wildeboer 60.

[5] Anders Budde 62.

Die Bedenken entstehen erst, als einige, vielleicht unbewußterweise, vom alten Prinzip abgehen und einen inneren, speziell auch ethischen Maßstab an die überlieferten Schriften anlegen wollen.

In der Mischna sind Gegenstand der Kontroverse Qoheleth und das Hohelied. Es wird gefragt, ob sie die Hände verunreinigen (מטמאין את הידים).

Ed V 3 erwähnt R. Schimon[1] unter den Dingen, in welchen die Schammajiten leichter sind als die Hilleliten, an erster Stelle, daß Qoheleth nach der Schule Schammajs nicht die Hände verunreinige, wohl aber nach der Schule Hillels.

Jad III 5: Alle heiligen Schriften (כתבי הקדש) verunreinigen die Hände, das Hohelied und Qoheleth verunreinigen die Hände. R. Jehuda sagt: Das Hohelied verunreinigt die Hände, aber Qoheleth ist streitig. R. Jose sagt: Qoheleth verunreinigt die Hände nicht, und das Hohelied ist streitig. R. Schimon sagt: Qoheleth gehört zu den Punkten, wo die Schule Schammajs erleichternd, die Schule Hillels erschwerend entscheidet. R. Schimon b. Assaj sagte: Ich habe es als eine Tradition von den 72 Ältesten empfangen an dem Tage, da sie R. Elasar b. Asarja den Vorsitz in der Akademie gaben[2], daß das Hohelied und Qoheleth die Hände verunreinigen. R. Aqiba sagte: Gott behüte! Niemand in Israel hat bestritten, daß das Hohelied die Hände verunreinige. Denn die ganze Welt ist nicht so viel wert wie der Tag, an dem Israel das Hohelied gegeben wurde. Denn alle Schriften (כל הכתובים) sind heilig, das Hohelied aber ist allerheilig.

[1] So C und M 95. Die Drucke haben Jischmael; so auch Hölscher 32 A. 1. Damit ist aber noch nicht bewiesen, daß schon zur Zeit Christi das Buch bestritten wurde, wie Budde 62 und Hölscher 31 versichern. Denn 1. dürfen wir nicht ohne weiteres historischen Angaben der Mischna Vertrauen schenken; 2. kennen wir den Zeitraum nicht genau, welchen beide „Schulen" umfassen. Rabban Jochanan b. Sakkaj, der im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts wirkte, war nach der Tradition auch ein Schüler Hillels. Siehe Bacher, Agada I 22.

[2] D. h. auf der Synode in Jabne.

Wenn ein Streit bestand, so betraf er nur Qoheleth. Es sagte Jochanan b. Jeschua[1], Sohn des Schwiegervaters R. Aqibas: So wie b. Assaj berichtet, war der Streit und so wurde auch entschieden.

Über den eigenartigen Ausdruck, kanonische Schriften „verunreinigen die Hände", hat es früher die seltsamsten Ansichten gegeben. Die einen eigneten sich die Erklärung des Talmud (Schabb 13[b] 14[a]) an, wonach man durch diese Bestimmung habe erreichen wollen, daß die heiligen Schriften stets abgesondert und nicht etwa neben der gleichfalls heiligen, den Priestern gehörenden Hebe aufbewahrt und schließlich von Mäusen beschädigt würden[2].

Levy[3] nimmt folgende Steigerung an: Die ursprüngliche Verordnung, einer der 18 Beschlüsse (Schabb I 4), lautete: Die Pentateuchrolle im Tempel verunreinigt alle Speisen, die damit in Berührung kommen (הספר [Sab V 12 und Schabb 13[b]] = ספר עזרא oder ספר העזרה). Grund wie Schabb 14[a]. Zweite Verordnung: Selbst „die Hände", die das heilige Buch (außerhalb des Tempels) berühren, werden unrein. Dritte Verordnung: Die heiligen Schriften verunreinigen „die Hände" auch außerhalb des Tempels. Im Tempelraum verunreinigten sie nicht mehr die Hände, weil die Priester sich des Aufbewahrens der Teruma neben heiligen Schriften im Tempel infolge der ersten Verordnung schon enthalten hatten!![4]

---

[1] So C; M 95: ר׳ יוחנן בר׳ ישוע.

[2] Frz. Delitzsch in: Zeitschrift für die ges. luth. Theologie und Kirche XV (1854) 280; Weber 84; Strack, Einl. 44 A. 1; Schwarz, Kontroversen 90.

[3] Wörterbuch s. v. טמא. Auch Schiffer 90 nimmt zwei verschiedene diesbezügliche Bestimmungen an: die eine, das ganze alttestamentliche Schrifttum umfassend, schon von den Soferim datiert; die andere, den Pentateuch allein betreffend, fast ein halbes Jahrtausend später von den Schammajiten und Hilleliten erlassen.

[4] Der Grund, warum die Pergamentrolle im Heiligtumshof nicht die Hände verunreinigt, ist wahrscheinlich in der andern Möglichkeit, die Levy noch anführt, zu suchen: die Hände werden im Tempel nicht verunreinigt (Pes 19[a b]). Vgl. die Ausnahmen, die das Heiligtum in der

Isoliert geblieben mit ihren Ansichten sind Geiger[1]: nur die auf die Haut unreiner Tiere geschriebenen Bücher verunreinigen die Hände, und Fürst[2]: sie erklärten die Hände ohne vorhergehende Waschung für unrein.

Grätz[3] geht von Jad IV 6 aus: Es sagen die Sadduzäer: Wir beklagen uns über euch, Pharisäer, daß ihr sagt, heilige Schriften verunreinigen die Hände, die Bücher Homers (ספרי המירס)[4] aber verunreinigen die Hände nicht. Es antwortete R. Jochanan b. Sakkaj: Haben wir nur das gegen die Pharisäer? Sie sagen ja auch, die Gebeine eines Esels sind rein und die des Hohenpriesters Jochanan sind unrein. Da antworteten sie ihm: Aus Gründen der Pietät sind sie unrein, damit nicht jemand aus den Gebeinen seines Vaters und seiner Mutter Löffel mache. Da sagte er zu ihnen: Auch die heiligen Schriften (כתבי הקדש) verunreinigen aus Pietätsgründen[5]; die Bücher Homers, welche nicht geliebt werden, verunreinigen die Hände nicht. Vgl. T Jad II 19 (684, 2): אמר להן רבן יוחנן בן זכאי כתבי קודש חיבתן טומאתן שלא יעשה אותן שטיחין לבהמה.

Die Bestimmung, daß heilige Schriften[6] die Hände verunreinigen, habe nach diesen Stellen den Zweck gehabt, sie

---

Mischna macht am Sabbat (Er X 11 ff). Es schimmert hier vielleicht die historische Erinnerung durch, daß die Sadduzäer eben die rabbinischen Wünsche nicht erfüllt haben. Vgl. auch T Kel V 8 (584, 9). Blau (Studien 112) meint, die Ausnahme mit dem Tempelvorhof-Exemplar rühre daher, daß es nicht viel benutzt wurde.

[1] Nachgel. Schriften IV 14.

[2] Der Kanon des Alten Testamentes nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch (1868) 83; nach Wildeboer 83.

[3] Koheleth 160.

[4] Grätz versteht darunter „die Bücher der Tagesereignisse", המירס (המיריס) = ἡμερής (ἡμερός) abgekürzt aus ἡμερήσιος (Monatsschr. XIX [1870] 139). Ebenso Joel, Blicke I 75. Über die mannigfachen Erklärungen dieses Wortes, das wohl המירס = Ὑμήρος zu lesen ist, s. Schürer II 384 A. 4; ferner Hamburger II 66 69 A. 1: Krauß s. v. המירס; Jastrow s. v חמירם; Dalman s. v. המירס, und Moore in: Jewish Encycl. II (1902) 6.

[5] C + שלא יעשה אדם, offenbar Verschreibung.

[6] Grätz meint irrtümlich, es handle sich nur um die Kethubim.

vor Profanation zu schützen. Wildeboer[1] schließt sich ihm an, nur hält er dafür, daß diese Bestimmung anfänglich zwar für die Kethubim gemacht, später aber auch auf andere Bücher angewendet worden sei (Kel XV 6).

Buhl[2] stützt sich ebenfalls auf die Tosephtastelle: man wollte das Benützen der heiligen Schriftrollen als Decken für Reittiere verhüten.

Schutz gegen Profanation ist der Sinn des Ausdruckes auch bei Cornill[3], Bacher[4], Blau[5].

Gegen Profanation und Vernichtung richtet sich die Maßregel bei L. Löw[6] und Hamburger[7]. Neuestens aber ist man nach dem Vorgang von W. Robertson Smith[8] in christlichen Kreisen zur Annahme geneigt, daß die Vorschrift aus der alttestamentlichen Idee herausgewachsen sei: Alles Heilige ist tabu, dem profanen Gebrauch entzogen. Was damit in Berührung kommt, verfällt ihm. Es muß dann entweder dem Heiligtum übergeben oder vernichtet oder durch eine Waschung wieder dem Gebrauch zugeführt werden[9].

Letzteres ist auch bei dem der Fall, der ein heiliges Buch angerührt hat. Durch eine rituelle Waschung der Hände wird er aus dem Bann des Heiligen wieder befreit. Schriften, welche die Hände verunreinigen, sind also heilige, kanonische Schriften[10]. Da der Ausdruck nicht den genetischen Zusammenhang dieses Begriffes bezeichnet, sondern nur die äußere Wirkung hervorhebt, die ihn wegen der

[1] S. 83. [2] S. 7. [3] S. 304. [4] Agada I 18.

[5] In Jew. Encycl. III 141. In den im gleichen Jahre (1902) erschienenen „Studien" gibt er als Grund die Schonung der Exemplare an (S. 112).

[6] Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden I, Leipzig 1870, 134 (Beiträge zur jüdischen Altertumskunde 1).

[7] II 114 A. 10. [8] Religion of the Semites I 152 161.

[9] Ziemlich nahe ist dieser Erklärung schon Geiger (Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums, Breslau 1857, 135) gekommen, wenn er die Vorschrift in Zusammenhang bringt mit der Gewohnheit der Pharisäer, durch Berührung heiliger Gegenstände Unreinheit entstehen zu lassen.

[10] Budde 3ff; Bousset 124; Hölscher 4f.

Prozedur des Händewaschens mit einer Verunreinigung auf gleiche Stufe stellt[1], ist die Erklärung desselben schon in der Mischna schief geraten (Jad IV 6). Offenbar hat sich der Ausdruck zuerst an die Schriftexemplare gehängt (Jad III 2 5 [ausgelöschtes Buch], IV 6, Kel XV 6), wie er auch von andern materiellen Dingen, z. B. den Riemen der Tephillin und den Tephillin (Jad III 3), den Rändern der Buchrolle (Jad III 4)[2] gebraucht wird, und dann erst an die Bücher als solche.

Die Zweifel an der kanonischen Dignität von Qoheleth und dem Hohenliede wurden durch deren anstößigen Inhalt nahegelegt. In ähnlicher Weise verordnete man, daß gewisse Stücke der Tora in der Synagoge zwar gelesen, aber nicht verdolmetscht werden durften, während man einige Abschnitte der Propheten als Haphtaren überhaupt nicht lesen ließ.

Meg IV 10: Die Geschichte (מעשה)[3] von Ruben wird gelesen, aber nicht verdolmetscht; aber die Geschichte von der Tamar wird gelesen und verdolmetscht. Der erste Teil der Geschichte vom goldenen Kalbe wird gelesen und verdolmetscht, der andere wird gelesen, aber nicht verdolmetscht. Den priesterlichen Segen, die Geschichte Davids und Amnons liest und verdolmetscht man nicht. Man liest nicht als Haphtare den Wagen. R. Jehuda aber erlaubt es. R. Elieser sagt, man soll nicht das 16. Kapitel Ezechiels als Haphtare lesen.

Auch im Unterricht wurden Grenzen gezogen: Chag II 1[4].

Es waren also Rücksichten des Glaubens, der Sittlichkeit und der Ehre Israels, welche diese Vorschriften veranlaßten.

Die ersten Gründe treffen auch bei Qoheleth und dem Hohenliede[5] zu. Es handelt sich nicht um die Aufnahme derselben in die Reihe der kanonischen Schriften, sondern

---

[1] Anders Bousset 124. [2] Vgl. Blau, Studien 118.

[3] S. oben S. 19. [4] S. oben S. 13 f.

[5] Hölscher 53 A. 1 geht wohl irre, wenn er aus Origenes (Prol. in Cant. Cant.) herausliest, das Hohelied sei nur wegen des geheimnisvollen Inhalts und nicht wegen sittlicher Bedenken bei den Juden den Unerwachsenen vorenthalten worden. Vgl. T Sanh XII 10 (433, 26): ר עקיבא אז המנענע קולו בשיר השירים בבית המשתאות ועושה אותו כשיר זמר אין לו חלק לעולם הבא, ferner Sanh 101a.

um ihre Entfernung. Während die angeführten Bedenken bei der ersten und zweiten „Kanonsschicht" sich im Übergehen der betreffenden Abschnitte kundgeben, wird bei der dritten die Kanonizität in Frage gestellt. Im Talmud macht man sich außer an Esther[1] und Proverbien[2] auch an Ezechiel[3] heran[4]. Vielleicht spielt schon bei der Bekämpfung einzelner Bücher der zweiten und dritten Schicht die Qabbala herein[5].

Es heißt in diesen Fällen dann gewöhnlich, daß man die betreffenden Schriften verbergen (גנז) wollte, oder, wie im außerkanonischen Traktat Aboth de R. Nathan c. 1, daß sie wirklich verborgen worden sind[6].

Man ist bis zur Stunde über das Wort גנז nicht einig[7]. Der Fehler scheint darin zu liegen, daß man die Begriffswandlung innerhalb des Ausdrucks zu wenig gewürdigt hat. Das Wort kommt schon in der Mischna vor und läßt den ursprünglichen Sinn klar durchscheinen.

---

[1] Meg 7a, Sanh 100a. [2] Schabb 30b. [3] Schabb 13b, Chag 13a, Men 45a.

[4] Vgl. Buhl 29 f; Wildeboer 57 ff. [5] S. unten Abschnitt 2.

[6] Fehlt jedoch in der Rezension dieses Traktates, die S. Taussig nach der Münchner Handschrift Cod. hebr. 222 herausgegeben hat.

[7] Nach Buhl 7 f bedeutet גנז ursprünglich kein Urteil über den Charakter der Bücher, sondern ein bestimmtes Verfahren mit vorliegenden Exemplaren (Synagogen-Exemplare), und dann erst das Vernichten im allgemeinen. Blau (Studien 191 A. 3: durch Vergraben dem Gebrauch entziehen), steht ungefähr auf demselben Standpunkt. Lediglich für Ausschließung von der öffentlichen Lektion im Gottesdienst plädieren Wildeboer 83 ff; König (Einl. in das AT. mit Einschluß der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments, Bonn 1893 [Sammlung theologischer Handbücher II 1], 452 f) und Cornill 304 308. Demgegenüber erklärt Budde 65, daß der Ausdruck nicht gelinder aufzufassen sei als das obliterare des Hieronymus. Mit „für apokryph erklären, akanonisieren" wird גנז identifiziert auch von Levy, Jastrow, Hamburger II 68, Zahn (Gesch. des neutestamentl. Kanons I 1, Erlangen u. Leipzig 1888, 123 ff), Schürer (PRE I [1896] 623), Bousset 125 A. 2, Hölscher 59 ff. Nach Moore (Jewish Encyl. II [1902] 1 f) wird das Wort gebraucht von der Beseitigung und Außergebrauchsetzung nur heiliger Dinge, während Adler (ebd. V [1903] 612) von der Aufbewahrung zu einem zweifachen Zweck redet: of preserving good things from harm and bad things from harming. Gegen Margoliouth (The Expository Times XVI [1904/1905] 27 ff): גנז = zerstören, hat neuestens Schechter (ebd. 185 f) die Bedeutung „to hide, to treasure" verteidigt.

Sanh X 6 wird nämlich im Anschluß an Dt 13, 16: Du sollst im Feuer verbrennen die götzendienerische Stadt und ihre ganze Beute, darüber gehandelt, daß man ihre Beute, aber nicht die Beute des Himmels (was Gott gehört) verbrennen dürfe.

Es heißt dann weiter: ההקדשות שבתוכה יפדו ותרומות ירקבו ומעשר שני וכתבי הקדש יגנזו, das Geheiligte in ihrer Mitte soll man lösen, die Hebe verfaulen lassen, der zweite Zehent und die heiligen Schriften sollen aufgehoben werden.

Hölscher[1] sieht jedenfalls nicht recht, wenn er meint, der Sinn dieser Bestimmung sei offenbar der, daß man fürchtete, solche so lange von ungläubiger Hand benutzten Exemplare könnten etwa einen verfälschten Text aufweisen[2]. Der Zusammenhang lehrt vielmehr, daß es sich hier um heilige Dinge handelt, und Heiliges darf nicht verbrannt oder zerrissen werden, weil dies einer Profanation gleichkäme[3]. Dies geht auch aus Schabb XVI 1 hervor, wo gesagt wird: Alle heiligen Schriften rettet man aus einer Feuersbrunst, mag man in denselben lesen oder nicht[4]. Mögen sie auch in jeder

---

[1] S. 62.

[2] Eine Parallelerklärung (דבר אחר) zu שללה (Dt 13, 16), welche Friedmann S[d] 93[b] 7 in Klammern setzt, sagt sogar, daß sie erlaubt sind: מכאן אמרו אילנות המחיברין מותרין תלושין אסורין בורות שיחין ומערות וכתבי הקדש מותרין. Vgl. außerdem Blau, Studien 91 f.

[3] Vgl. 1 Makk 1, 56: τὰ βιβλία τοῦ νόμου ἃ εὗρον, ἐνεπύρισαν πυρὶ κατασχίσαντες. Als unter Ventidius Cumanus (48—52) eine gefundene Torarolle von einem Soldaten unter Spottreden zerrissen wurde, nötigte eine Massendeputation den Prokurator in Cäsarea, den Täter mit dem Tode zu bestrafen (Josephus, Antt. 20, 5, 4; Bell. Iud. 2, 12, 2). Schabb 115[a]: רב חסדא אשר מצילין משום בזיון כתבי הקדש. S. auch Blau, Studien 113.

[4] In der Mischna (a. a. O.), die hinter dieser Alternative schon etwas besonderes sieht, während nur die mögliche Kalkulation zu Grunde liegt: wenn man sie sonst nicht gebraucht (liest), darf man sie auch nicht retten, wird auf die Frage, warum man in denselben nicht liest, geantwortet: מפני ביטול בית המדרש, damit man den Vortrag im Lehrhause nicht versäume. Hier wird eine spätere Anschauung über den höheren Wert des Midrasch vor der Schriftlektion angebracht (Weber 106 f), die gar nicht in den Zusammenhang paßt. In der Tosephta (Schabb

Sprache geschrieben sein, man ist verpflichtet zur Aufhebung (אף על פי כתובים בכל לשון טעונים גניזה).

In der unbegründeten Anschauung, daß גנז überall ein und denselben Sinn habe, hat Grätz[1] die Textkorrektur vorgenommen: וטעונים גניזה, die Hagiographen sollen nicht öffentlich vorgelesen und, wenn übersetzt, gar beseitigt werden; dennoch müssen sie gerettet werden.

Der Satz wird vom Vorhergehenden (Rettung aus dem Brande) losgelöst durch die Erklärung von Schwarz[2], daß die Versionen der Hagiographen in der Mischna durch גניזה in die Acht erklärt werden. Er muß selbst gestehen, daß diese Ansicht im Widerspruch steht mit Meg I 8: Zwischen den Büchern (der Schrift) und den Tephillin und den Mesusoth ist der Unterschied, daß die Bücher in jeder Sprache geschrieben werden dürfen, die Tephillin aber und die Mesusoth nur assyrisch (= in hebräischer Sprache und in Quadratschrift[3]). Rabban Schimon b. Gamliel sagt, auch die Bücher dürften nur griechisch geschrieben werden. Ferner muß Schwarz bekennen, daß dem Talmud der Widerspruch zwischen den zwei Mischnajoth nicht aufgefallen; denn dieser erblickt in der Norm גונזין keine Geringschätzung der Versionen, sondern umgekehrt eine Gleichstellung mit den andern heiligen Schriften. Die Bedeutung גנז = in die Acht erklären kommt aber auch in Konflikt mit T Schabb XIII 2 (128, 21); היו כותבין תרגום ובכל לשון

XIII 1 [128, 19]) wird gesagt, daß zum Zweck des Mischnastudiums und des Midrasch die Schriftlektüre erlaubt sei (שונין ודורשין בהן), und als Grund, warum man sonst nicht darin lesen soll, das Verbot der Profanlektüre (שטרי הדיוטות) genannt: יאמרו בכתבי הקודש אין קורין קל וחומר בשטרי הדיוטות. Geiger sieht in den „heiligen Schriften, die man am Sabbat nicht liest", Hagiographen und Apokryphen (Zeitschr. V [1867] 100; Nachgelassene Schriften IV 13 f); Hausdorff, Targumim (Monatsschr. XXXVIII [1894] 203 ff), und selbst Schürer (II 310 A. 13) nach der gewöhnlichen jüdischen Auslegung (s. auch Schwarz, Tos. Sabbath 90) die Kethubim. S. dagegen auch Blau, Einl. 15.

[1] Monatsschr. XXVI (1877) 89 A. 1.

[2] Tos. Sabbath 93.

[3] Diese Bedeutung hat אשורית im Traktat Megilla. S. auch Meg II 1: הלעוז ששמע אשורית.

מצילין אותן וגונזין אותן. Sind sie geschrieben aramäisch[1] und in jeder andern Sprache, rettet man sie und hebt sie auf.

Geiger[2] reißt gleichfalls in Schabb XVI 1 den fraglichen Satz aus dem Zusammenhang, wenn er übersetzt: Mögen sie geschrieben sein, in welcher Sprache es sei, verlangen sie Vergrabung (um sie vor Mißbrauch zu bewahren).

Hausdorff[3] endlich legt sich den Text so zurecht: Auch wenn diese Übersetzungen in anderer Sprache geschrieben sind, müssen sie gerettet werden und bedürfen der Genisa, sobald die Exemplare unbrauchbar geworden sind.

Allein in den angezogenen Stellen hat גנז offenbar überall den Sinn: an einen Aufbewahrungsort bringen[4]. In Schabb XVI 1 ist weder behauptet, daß diese Bücher fortan als Synagogenexemplare ausgeschaltet und vernichtet, noch auch von der öffentlichen Vorlesung in den Synagogen ausgeschlossen und akanonisiert werden sollen. Es handelt sich ja hier um heilige Schriften im Privatbesitz, die nach dem Brande wieder benutzt werden. Ebensowenig ist von einer Profanierung in Sanh X 6 die Rede: Der zweite Zehent und die heiligen Schriften werden aufbewahrt, weil sie heilig sind. Die Frage aber, ob sie vielleicht zum Gebrauch aufbewahrt werden, ist hier zu verneinen. Sie sind als heilige Gegenstände nicht bloß „Beute Gottes", sondern stammen auch aus einer götzendienerischen Stadt, von der man keinen Nutzen haben darf. Darum werden sie entweder gelöst, oder man läßt sie verfaulen oder hebt sie auf. Der Erfolg ist in den beiden letzten Fällen derselbe. Nur liegt in der Aufbewahrung an einem eigenen Ort im Sinne des Textes eine größere Pietät[5].

---

[1] Siehe Bacher, Term. I 206. [2] Zeitschr. V (1867) 100.

[3] Monatsschr. XXXVIII (1894) 206.

[4] Diesen Sinn hat גנז auch Scheq VI 1 2: ששם הארון גנוז; Midd IV 7: ששם גונזים את הסכינים.

[5] Vgl. die Worte Rabbis Schabb 115a: וכי מיתר לאבדן ביד אלא מניחן במקום התורפה ויהו מרקבין מאליהן.

In ähnlicher Weise wird Schabb IX 6 vom Wurmfraß der Bücher und deren Hüllen gesagt, daß man ihn verwahrt, um ihn aufzuheben. Seine Heiligkeit verbietet, ihn einfach wegzuwerfen.

Nach Jad III 5 verunreinigt noch ein Buch, das man ausgelöscht hat[1], und von dem noch 85 Buchstaben wie in der Parasche ויהי בנסע הארון übrig sind, die Hände ebenso wie eine kleine Buchrolle (מגילה), auf die 85 Buchstaben geschrieben sind wie in der Parasche ויהי בנסוע הארון.

In T Schabb XIII 5 (129, 2) vertritt R. Jose der Galiläer sogar die Meinung, daß man bei einer Feuersbrunst am Werktag die in den גליונים[3] וסיפרי מינין[2] enthaltenen Gottesnamen

[1] C: שנימח, M 95: שנמחק.

[2] Sowohl Etymologie wie Begriff des Wortes מין sind streitig. H. Kraus (Begriff und Form der Häresie nach Talmud und Midrasch [Berner Diss.], Hamburg 1896, 8) ist für Ableitung von מאן = negare. Nach Bacher (Revue XXXVIII [1899] 45), Herford 362, J. Broydé (Jew. Encyl. VIII [1904] 594) ist מין = γένος (Gn 1), αἵρεσις, während Schürer (Theol. Lit.-Ztg 1899, 167 ff) in מין einen Doppelgänger von גוי, ἔθνος sieht. Abgelehnt wurde Friedländers Hypothese (Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, Göttingen 1898, 64 ff; Revue XXXVIII [1899] 14 ff 194 ff; Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen, Göttingen 1901, 21 ff; Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berlin 1905, 169 ff), wonach unter den Minim antinomistische Gnostiker zu verstehen seien. Der Inhalt des Begriffes wird weiter sein als Judenchristen und Christen überhaupt, bezeichnet aber in den meisten Fällen nur diese. Siehe Herford 380.

[3] Hölscher 42 A. 4 hat sich neuerdings viel Mühe gegeben, גליון, das außerdem noch Jad III 4, T Jad II 13 (683, 10), ferner Schabb 116ª, Men 30ª vorkommt, mit ἀποκάλυψις = Offenbarung zu deuten. Allein abgesehen davon, daß das Wort in diesem Sinne in der talmudischen Literatur nicht zu belegen ist, paßt es auch nicht in den Zusammenhang: die Offenbarungen und die Bücher der מינין. Wenn man letztere als ketzerische Schriften faßt, zu denen auch die גליונים gehören (Hölscher 46), so ist nicht begreiflich, warum diese eigens erwähnt werden. Wohl aber soll gern zugegeben werden, daß die gewöhnliche Annahme = Evangelien (so von Neueren: Geiger (Zeitschr. V [1867] 102; Schwarz, Tos. Sabb. 96; Zuckermandel, Supplement LIX; Jastrow; Goldschmidt I (1897) 598 A. 2; Krauß s. v. און גליון; Strack (PRE IX [1901] 753); Moore (Jew. Encycl. II [1902] 6); Blau, Studien 119 und in Jew. Encycl. V (1903) 668; Bacher, Agada I 258 A. 4; Wellhausen, Einl. in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 109), nicht zu recht besteht, allerdings

ausschneiden[1] und aufheben und das Übrige verbrennen solle (בחול קורא את האזכרות וגונז ושורף את השאר).

---

nicht aus dem Grunde, weil der altchristliche Sprachgebrauch (Hölscher 42 A. 4) wie der jüdische (Blau in Jew. Encycl. V 668 f) nur das Evangelium kenne, denn der Plural הגיליונים kann sich in den fraglichen Stellen gerade so gut auf die Exemplare beziehen, sondern deswegen, weil der Talmud dafür die Karikatur אוך גליוך oder עיך גליוך (Schabb 116a b) hat (Herford 155 n. 1; Hölscher 42 A. 4). Und gehören die Evangelien nicht auch zu den Büchern der Minim? Friedländer (Der vorchristliche jüdische Gnostizismus 83; Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen 44; Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu 172) übersetzt גליונים mit „Tafeln" und identifiziert sie mit dem Diagramm der Ophiten; allein der Ausdruck kommt in der Bedeutung „Tafel" in der rabbinischen Literatur nicht vor, und wenn auch, so würde das einzige Merkmal, das wir von der Giljonim haben, daß sie nämlich den Gottesnamen enthielten, noch nicht mit Notwendigkeit auf diese gnostischen Tafeln führen. Das letztere gilt auch gegen Bousset (Theol. Lit.-Ztg. 1904, 631), der sie für die uns jetzt zur Genüge bekannten Zauberbücher mit ihren alttestamentlichen Gottesnamen ausgibt. Herford 155 n. 1 geht wie der babylonische Talmud (Schabb 116a) bei Erklärung der zwei Tosephtastellen von der Bedeutung aus, die das Wort Jad III 4 hat = leerer Rand eines Buches, faßt es aber, da er wohl gefühlt hat, daß dieser Sinn in der Tosephta nicht zusagt (s. auch Blau, Studien 119), von den mit Schriftzitaten beschriebenen Rändern der Ketzerbücher. Meines Erachtens ist bei der Erklärung des „gut hebräischen" Wortes (Schürer in: Theol. Lit.-Ztg. 1899, 167) auszugehen von אוך גליוך und עיך גליוך, das allgemein als Unheils- bzw. Sünden-rolle, -schrift wiedergegeben wird. Also muß גליון einmal den Sinn „Rolle", „Schrift" gehabt haben. Dalman führt denn auch als Bedeutung von גְּלָיוֹן „Pergamentrolle" auf. Wahrscheinlich ist es ein Äquivalent für מגלה, das im Gegensatz zu ספר (Buch) die kleine Rolle bezeichnet und speziell von der Esther-Rolle gebraucht wurde (vgl. Jad III 5 und Blau a. a. O. 66). Ferner hat die These Bachers viel für sich, daß ספרי מינים nichts anderes als von Ketzern und für Ketzer hergestellte Bibelabschriften seien (Revue XXXVIII [1899] 42), die als minderwertiger beurteilt wurden denn die von Heiden verfertigten und gebrauchten (s. Blau a. a. O. 92). Danach wären die גליונים, im Gegensatz zu den Büchern, Bruchstücke derselben. Diese Auffassung paßt auch gut in den Zusammenhang von T Jad II 13 (683, 10). Denn wollte man unter den גליונים וספרי המינין Evangelien oder andere von Ketzern verfaßte Schriften verstehen, so wären diese bereits in den nachfolgenden ספרי בן סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך eingeschlossen.

[1] Statt קורא ist wohl nach Schabb 116a קודר zu lesen.

Durch das Aufheben in diesem Sinne wurden selbstverständlich die betreffenden Dinge außer Gebrauch gesetzt und der Vernichtung anheimgegeben[1]. So erhielt גנז die Bedeutung „beseitigen, entfernen“: T Sota XII 5 (317, 21): עד שגנזו אליהו היתה רוח הקודש מרובה בישר'.

Der Beigeschmack der Pietät geht allmählich verloren, und es verbindet sich dafür mit גנז der Begriff des Anstößigen: Pes IV 9: Er (der König Hiskia) beseitigte das Buch der Heilungen (גנז ספר רפואות), und man lobte ihn. M Bo 18 (23ᵃ 12): Man schreibe sie (die Bibelstellen der Tephillin[2]) der Reihenfolge nach, wenn nicht, müssen sie beseitigt werden (הרי אלו יגנזו). Die gleiche Auffassung liegt auch vor in den Fällen, wo es heißt, daß man das Targum zu Job (T Schabb XIII 3 [128, 26]), das Buch Sirach (Sanh 100ᵇ)[3] oder kanonische Schriften wie Qoheleth, Proverbien und Ezechiel habe verbergen = beseitigen wollen oder wirklich verborgen hat. In diesem letzteren Sinne deckt sich גנז mit „für apokryph erklären, akanonisieren“. Der Ausdruck, der anfänglich nur auf die Exemplare geht, wird später auf die Bücher als solche angewendet analog dem Terminus „die Hände verunreinigen“, wie denn auch beide von der Heiligkeit der Schrift ihren Ausgang genommen haben.

Bücher, die nicht im Kanon stehen, heißen ספרים חיצונים[4]. Sanh X 1 fügt R. Aqiba zur Liste derer, die keinen Anteil haben an der zukünftigen Welt, auch den hinzu, der in den „außenbefindlichen“ Büchern liest (הקורא בספרים החיצונים).

Mit Recht zieht Blau[5] zur Erklärung eine ähnliche Unterscheidung im traditionellen Gesetz heran: משנה und משנה חיצונה, d. i. unsere kanonische Mischna und die Barajtha[6], und

[1] In der talmudischen Zeit wurden sie auch einem Toten ins Grab gelegt; s. Blau, Studien 113 191. [2] Siehe Schürer II 485.

[3] Vgl. R. Rabbinovicz, Variae lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum IX, Moguntiae 1878, 304; ferner Bacher (The Expository Times XVI [1904/1905] 236).

[4] Siehe Levy s. v. חיצון; Weber 83; Wildeboer 84; Budde 66; Moore (Jew. Encycl. II [1902] 6; Bousset 125.

[5] Einl. 1 A. 1; Jew. Encycl. III [1902] 141.

[6] Siehe Strack, Einl. 2.

Zahn[1], Moore[2], Blau[3], Hölscher[4] das neutestamentliche und patristische οἱ ἔξω, die außerhalb eines Verbandes Befindlichen.

Nur darf man den Ausdruck nicht wie Zunz[5], Hamburger[6], Bacher[7], Goldschmidt[8], Hölscher[9] im Sinne von ספרי החיצונים = Ketzerbücher[10] fassen, weil er geradesogut auch nicht ketzerische, akanonische Schriften, z. B. Sirach[11], in sich schließen kann.

Es handelt sich in der Mischna[12] um ein ganz singuläres, vielleicht durch Zeitverhältnisse veranlaßtes Verbot, mit dem auch der babylonische Talmud sichtlich nicht einverstanden ist (Sanh 100ᵇ f).

Zweiter Abschnitt.

Kennt die Mischna einen Wertunterschied der einzelnen Bücher?

Eine weitere Frage ist die nach den sog. Rangstufen der Schrift. Trotz der Aufnahme in den Kanon hätten nämlich weder Propheten noch Hagiographen gleiche Berechtigung mit der Tora erlangt und wären nur sekundäre Bestandteile der Heiligen Schrift geblieben. Ihre Aufgabe wäre nur ge-

---

[1] Gesch. des neutestamentlichen Kanons I 1, Erlangen 1888, 126 A. 2.
[2] Jew. Encycl. II (1902) 6. [3] Studien 64 A. 3. [4] S. 45.
[5] S. 318 A. a. [6] II 68 A. 4. [7] Agada I 338 A. 2.
[8] VII (1903) 440 A. 516. [9] S. 46.

[10] So auch Sanh 100ᵇ: בספרי מינין. Übrigens können auch hier die im Talmud verpönten Bibeln der Minim gemeint sein. S. oben S. 31 A. 3.

[11] Sanh 100ᵇ: רב יוסף אמר בספר בן סירא נמי אפור לאיקרי. Sanh X 28ᵃ: ר' עקיבה אומר אף הקורא בספרים החיצונים כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה אבל ספרי המינים וכל הספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בתן בקורא באגרת מאי טעמא להגיון נתנו לגניזה לא נתנו. Grätz (Monatsschr. XXXV [1886] 287) will den „korrumpierten" Text folgendermaßen emendieren: הקורא בספרים החיצונים כגון ספרי המינים אבל ספרי בן סירא וספרי בן לענה וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך מותר לקרות בו. Er hat dabei den Beifall von Hamburger II 68, Joel (Blicke I 73 f. der jedoch ספרי בן סט״א = christliche Bücher, lesen will), Buhl 8, Moore (Jew. Encycl. II [1902] 6), Hölscher 44 A. 6 gefunden. Auch ich glaube mit Bacher (Agada I 338 A. 2), daß diese Exemplifikation nicht von R. Aqiba herrührt, halte aber die Stelle nicht für eine Entstellung eines Abschreibers, sondern für eine ungeschickte Zusammenfassung diverser, auf Lektüre bezüglicher Aussprüche, worunter sich auch ein Sirach-Verbot befand.

[12] Ähnlich Nm rabba Kap. 14: כל מי שקורא פסוק שאינו מס' ספרים באלי קורא בספרים החיצונים.

wesen, den Inhalt der Tora richtig zu entfalten und weiterzuführen, während im Gesetz allein der Wille Gottes vollständig in nuce niedergelegt war.

Als Beweis für diese Behauptung gilt

1. der Ausdruck קבלה[1]. „Während die Tora unmittelbare Gottesoffenbarung ist, sind die nachfolgenden Schriften gleichsam die ersten Glieder in der sie auslegenden Tradition.“[2]

2. Die zurücksetzende Behandlung, die man diesen Partien im Gegensatz zur Tora zu Teil werden läßt. Lektionen aus Tora und Nebiim sind zwar Bestandteile des Gottesdienstes, aber letztere nur als Anhängsel der Toralesung (Rosch IV 6)[3]. Nach Meg III 1 kauft man für den Erlös aus heiligen Schriften eine Tora, aber nicht umgekehrt[4]. „Beim Lesen darf man in den Propheten Stellen überspringen, aber nicht in der Tora (Meg IV 4).“[5] „Das auslegende Wort ist der Tora gewidmet, nicht oder wenigstens in weit geringerem Grade den prophetischen Abschnitten.“[6] „Um sie konzentriert sich der ganze Ritus am Sabbat, und ihr werden bei der Vorlesung Ehrenbezeigungen erwiesen, die man beim Lesen aus andern Schriften des Alten Testaments nicht beobachtet.“[7] Endlich hat die Bibelkritik, soweit von einer solchen im Talmud die Rede sein kann, immer nur Teile der Propheten und Hagiographen, nie aber die Tora zum Gegenstand[8].

3. Auch die Kethubim und Nebiim werden תורה genannt, sie sind also in erster Linie nicht Mahn- und Trostschriften, sondern nur ein Supplement zum Gesetz[9].

Dem gegenüber ist zu bemerken:

1. Was den Ausdruck קבלה betrifft, so ist derselbe nicht mit Taylor[10] und Kohler[11] als Überbleibsel einer älteren Zeit

---

[1] Zunz 46; Buhl 5; Wildeboer 89; Cornill 305; Bacher, Term. I 165; Schürer II 311; Bousset 121; Hölscher 14 A. 4.
[2] Weber 81. [3] Weber 82; Wildeboer 89.
[4] Weber 82; Wildeboer 88; Schürer II 311.
[5] Weber 82. [6] Weber 82; Wildeboer 89. [7] Wildeboer 88.
[8] Weber 82. Wildeboer 90.
[9] Buhl 9; Wildeboer 86; Cornill 305; Schürer II 312.
[10] S. 107. [11] Jew. Encycl. III (1902) 456.

anzusehen, die nur den Pentateuch als kanonisch angenommen, die andern Bücher der Schrift aber wie die mündliche Überlieferung קבלה genannt habe. Die Bezeichnung der zweiten und dritten Schicht der Schrift mit diesem Terminus ist jünger als das Neue Testament und gewöhnlich an die Phrase gebunden: ועליו מפורש בקבלה (עליהם) = was in der Tora unbestimmt gelassen oder nur angedeutet ist, ist deutlich ausgesprochen in den nichtmosaischen Schriften. Er stammt nach den bei Bacher[1] aufgeführten Beispielen zu schließen aus der Schule des R. Jischmael und kommt sonst nur selten vor.

In der Mischna begegnet der Ausdruck קבלה nur ein einziges Mal und ist hier nicht ursprünglich. Taan II 1: Es heißt nicht bei „den Leuten zu Ninive“[2]: Und Gott sah an ihre Säcke und ihr Fasten, sondern: Gott sah ihre Werke, daß sie sich bekehrten von ihrem bösen Wege (Jon 3, 10), und wie heißt es in der Überlieferung (ובקבלה מה הוא אומר)? „Und zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider und kehret zu J., eurem Gott, wieder! Denn gnädig ist er, und barmherzig, langmütig und groß an Güte, und es reut ihn das Übel“ (Joel 2, 13). Anerkanntermaßen bezieht sich קבלה in den außermischnischen Quellen auf sämtliche nichtmosaische Bücher. Nun geht Taan II 1 dem Zitat aus Joel ebenfalls ein nichtmosaisches Buch voraus, sodaß, wenn Joel 2, 13 an der Stelle ursprünglich wäre, es im Gegensatz zum Vorausgehenden erscheinen würde[3].

Meines Erachtens hängt die Unterscheidung von mosaischen und nichtmosaischen Büchern mit der oben dargelegten Kanonstheorie zusammen. Danach hatte man einen zweifachen Kanon im Sack, den Kanon des Gesetzes und den Buchkanon der

[1] Term. I 155 s. v. פרש. Vgl. auch Zunz 46 A. b, 366 A. a; Taylor 106.

[2] S. oben S. 17.

[3] Budde hat sich verleiten lassen, weil hier Jon 3, 10 „nur mit einem נאמר angeführt ist, und gleich darauf Joel 2, 13 mit einem ובקבלה הוא אומר“, aus dieser Stelle einen leisen Zweifel an der Kanonizität des Buches Jona herauszulesen (S. 63 f). Hölscher 34 A. 8 muß bekennen, diesen Beweis nicht zu verstehen.

Pharisäer. Beide können friedlich nebeneinander bestehen. Wir wissen, daß die Pharisäer einerseits die gesetzliche Richtung im Judentum stark betonten, anderseits waren sie die Herren in der Synagoge und haben den Buchkanon geschaffen. Es ist aber auch leicht denkbar, daß ihre gesetzliche Richtung, die sich nach der Katastrophe vom Jahre 70 noch steigerte und das Charakteristikum des tannaitischen und talmudischen Schrifttums bildet, auch in der Kanonstheorie zeitweilig sich ausprägte dadurch, daß an die Schrift der Maßstab des Gesetzes angelegt wurde. Die παράδοσις, welche wir vom Buchkanon her bereits kennen, spielt auch hier wieder eine Rolle, aber nur insofern, als sie den Propheten und Hagiographen den Namen קבלה geliehen hat.

Als man nämlich, wohl erst nach dem Jahre 70, die alte Halacha zu fixieren begann, forderte man für dieselbe kleine Genealogien[1], die dieselbe an der Hand einer Traditionskette über mehrere Rabbinen und die Propheten auf Moses zurückführten. Man hatte eben noch deutlich das Bewußtsein, daß die παράδοσις weder in den Propheten noch in der Tora enthalten sei, und weil sie nicht in der Luft hängen konnte, führte man sie auf Moses zurück, der sie am Sinai von Gott empfangen habe[2]. So entstand die Lehre vom „mündlichen Gesetz“[3]. Umgekehrt lautet dann die Reihenfolge: Moses empfing das Gesetz am Sinai und überlieferte es dem Josua, Josua den Ältesten, die Ältesten den Propheten, die Propheten überlieferten es den Männern der großen Synagoge (Ab I 1)[4].

Nachdem aber die Propheten in die παράδοσις beim mündlichen Gesetz eingerückt, wurde diese Bezeichnung auch üblich

---

[1] S. unten S. 59. [2] Vgl. auch Sanh X 1.

[3] Siehe Weber 91 ff; Bousset 133; Bacher, Agada I 76, Term. I 197. Über den historischen Unwert dieses jüdischen Dogmas s. Strack, Einl. 48.

[4] Die beiden ersten Kapitel dieses Traktates haben lediglich den Zweck, die Kontinuität und somit die Autorität der Tradition zu erweisen, und nur deshalb steht er in der Mischna. Siehe Strack, Aboth 3.

im schriftlichen[1]. Denn קבלה ist soviel wie „Tradition“.[2] Der Begriff läßt sich in zwei Komponenten zerlegen, von denen nur je einer in den Worten קבלה und παράδοσις ausgedrückt ist: empfangen (vom Vorhergehenden) und überliefern (dem Nachfolgenden). Διαδοχή[3] (πατέρων Antt. 13, 10, 6) besagt beides.

Es ist nicht richtig, wenn Bacher[4] gegenüber der Annahme von Zunz[5] (so auch Weber[6], Kohler[7], Jastrow[8]) behauptet, es gebe keine Belege dafür, daß auch die Gesetze der mündlichen Überlieferung קבלה hießen[9].

Wie bemerkt, hat die mündliche Überlieferung jedoch nur den Namen hergegeben, im Hintergrund steht der alte Gesetzeskanon[10]. Denn nach dem Prinzip der Qabbala müßte auch Moses als tradens, somit der Pentateuch als קבלה bezeichnet werden: משה קבל תורה (Ab I 1). Umgekehrt hat der Gesetzeskanon auch auf die Formulierung der Traditionskette eingewirkt, z. B. Pea II 6: מקובל מר׳ מיאשא שקיבל מאבא שקיבל מן הזוגות שקיבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני[11].

Damit ist aber keine Minderschätzung der zweiten und dritten Gruppe des Kanons im Sinne der Lehre und Inspira-

---

[1] Die Vorstellung, daß sogar das schriftliche Gesetz am Sinai gegeben wurde, scheint vorzuliegen Chull VII 6, wo auf den Vorhalt R. Jehudas, daß schon den Kindern Jakobs die Sehne der Hüftgegend (Gn 32, 33) verboten gewesen, geantwortet wird: dieses Verbot sei am Sinai gesagt (= erlassen), aber an seinen Ort (ebd. 32, 33) geschrieben worden. Der Ausgangspunkt des schriftlichen Gesetzes wie des mündlichen scheint der Sinai zu sein.

[2] Sonderbar ist die Wiedergabe des Wortes durch Blau: „Überlieferung“, und zwar der Denkwürdigkeiten, der Ereignisse der Vergangenheit (Einl. 25); „revelation“ (Jew. Encycl. III [1902] 150). Auch Budde 38 49 übersetzt קבלה mit „Geschichte“.

[3] S. oben S. 12. [4] Term. I 165 A. 3. S. auch Stein s. v. קבל.

[5] S. 46. [6] S. 81 f. [7] Jew. Encycl. III (1902) 456.

[8] s. v. קבלה.

[9] Vgl. Pea II 6 . . מקובל מ, Ed VIII 7 . . . מקבל אני מ, Seb I 3 . . מקיבל אני מ, Jad III 5 . . מקיבל אני מ, Jad IV 3 . . מקיבל אני מ.

[10] Vgl. die Unterscheidung sogar bei Josephus: βίβλος . . . ἱερὰ καὶ νόμος (Antt. 12, 5, 4), παρὰ τοὺς νόμους καὶ τὰς μετὰ τούτων ἀναγραφὰς (Apion. 1, 8). [11] S. auch Ed VIII 7, Jad IV 3.

tion ausgesprochen. Es ist wohl zu beachten, daß die Zitationsformel, mit der die Schriftverse eingeführt werden, das doppelte Maß, mit dem die Schrift gemessen wird, deutlich erkennen läßt. Die Formel lautet nämlich Taan II 1: ובקבלה בית הוא אומר. Das Wörtchen הוא steht für הכתוב, der Gesamtbezeichnung für die ganze Schrift[1].

Gerade im tannaitischen Midrasch wird ferner nicht nur von Pentateuch-, sondern auch von Prophetenstellen gesagt, daß Gott sie habe schreiben lassen oder selber geschrieben hat[2].

Wir haben es hier indes nur mit einer sporadischen Anschauung des tannaitischen Judentums, der Schule Jischmaels, zu tun. In unserer Epoche kam nämlich allgemein die Ansicht zum Durchbruch, daß das „mündliche Gesetz" aus der Schrift bewiesen werden könne, oder mit andern Worten, daß es im schriftlichen Gesetz enthalten sei[3]. Selbstverständlich bot hierfür wieder die Tora mehr Handhabe als die andern Schriften, aber der gesetzliche Schriftbeweis konnte gerade so gut mit aller Beweiskraft auch den Propheten und Hagiographen entnommen werden.

2. Ähnlich sind auch die andern Gründe zu beurteilen, aus denen zu schließen wäre, daß Propheten und Hagiographen nur als Schriften zweiten Ranges im Sinne der Lehre gegolten hätten.

Was speziell den Vorgang der Toralektion vor der prophetischen betrifft, so erklärt sich dieser historisch, da wohl die Tora zuerst in den Gottesdienst eingeführt worden ist.

Die Bestimmung, aus dem Erlös für heilige Schriften (ספרים) ein Gesetzbuch (תורה) zu kaufen, aber nicht umgekehrt (Meg III 1), schließt nicht aus, daß unter den ספרים sich auch Teile des Pentateuchs befinden. Der Gebrauch

---

[1] Vgl. auch die Formel: וכן הכתוב מפרש על אהרון בקבלה bei Bacher, Term. I 155 s. v. פרש. [2] Siehe Bacher a. a. O. I 88 s. v. כתב.

[3] Es ist zu beachten, daß der mit בקבלה eingeführte Schriftbeweis fast ausschließlich der Haggada dient (Bacher a. a. O. I 155 s. v. פרש A. 3, ferner I 166 s. v. קבלה), ein Anzeichen dafür, daß der Schriftbeweis ursprünglich nur in der Haggada üblich war. S. unten S. 60 ff.

von סדרים ausschließlich für die Propheten läßt sich nicht beweisen[1]. Anderseits geht aus T Meg IV 20 (227, 2) unwiderleglich hervor, daß ein einzelnes Buch der Tora nicht die gleiche Heiligkeit hatte wie die ganze Rolle[2]. Demnach liegt, wie mir scheint, in Meg III 1 lediglich eine liturgische Schätzung vor, wie wir denn auch wissen, daß für gottesdienstliche Vorlesungen nur vollständige Abschriften des ganzen Pentateuchs verwendet wurden, und die Abschriften einzelner Bücher desselben der Privatlektüre und dem Unterricht dienten[3].

Unrichtig ist die Behauptung, daß die Bibelkritik nur die Propheten und Hagiographen zum Gegenstand hat[4].

Ebenso ungerechtfertigt ist die Annahme, die Auslegung sei fast nur der Tora gewidmet gewesen. Der Schluß ist jedenfalls auf Grund der Tatsache entstanden, daß uns aus dem tannaitischen Zeitraum nur halachische Midraschim erhalten sind und die systematischen Werke Mischna und Tosephta in erdrückender Mehrheit Stellen aus dem Pentateuch anführen. Allein es ist in Betracht zu ziehen, daß die Endzeit der tannaitischen Epoche sich vorzugsweise für das Gesetz interessierte und halachische Sammlungen veranstalten wollte, nicht haggadische. Damit ist also nicht bewiesen, daß die außergesetzlichen Bücher nicht zu Rate gezogen wurden, und wenn auch schließlich weniger, so besagt diese Beobachtung keine Minderschätzung der nichtpentateuchischen Schriften, sondern ist lediglich wieder aus dem gesetzlichen Zeitinteresse zu erklären. Wir haben ja auch keinen Midrasch zur Genesis, und ein Blick in die Mischna und Tosephta zeigt, daß die Genesiszitate jene aus den Propheten durchaus nicht überflügeln. Deswegen wird man nicht von der Genesis als einer Schrift zweiten Ranges reden wollen. Daß man übrigens früher nicht diese extrem gesetzliche Richtung verfolgte, zeigt die

[1] S. unten S. 45.

[2] Vgl. Blau, Studien 65. [3] Siehe Bacher, Term. I 63 s. v. מדרש.

[4] S. unten dritter Abschnitt, ferner M. Eisenstadt, Über Bibelkritik in der talmudischen Literatur (Gießener Diss.). Berlin 1894.

Haggada, die in das tannaitische Schrifttum hineinverflochten ist, und die großenteils den Endredaktoren in dieser Verquickung bereits vorlag[1].

Zur positiven Begründung sei auf die Zitationsformeln hingewiesen, die keinen Unterschied wahrnehmen lassen, ob der Vers aus den fünf Büchern Mosis oder aus den Propheten und Hagiographen stammt. „Ja man findet sogar, daß vor einem und demselben Verse, der in zwei Stellen angeführt wird, in der einen Stelle dieser und in der andern jener Ausdruck gesetzt ist, wie man auch findet, daß ein und dieselbe Stelle mit demselben Verse in zwei Traktaten vorkommt, wo nur die Anführungswörter des Verses voneinander abweichen.“[2]

Die gewöhnlichste Einführungsformel in der Mischna ist נאמר, meist in der Verbindung שנאמר[3]: Denn es ist gesagt worden, es heißt. Sie findet sich bereits im Neuen Testament: ἐρρέθη, εἴρηται, κατὰ τὸ εἰρημένον[4].

Öfters begegnet auch אומר entweder allein oder mit vorhergehendem הכתוב = ἡ γραφὴ λέγει[5] (Pea VIII 9, Taan III 8, Qidd I 10, Jad IV 4), הוא sc. הכתוב = φησίν, λέγει[6] (Taan IV 8, Jeb VI 6, Ned IX 10, Qidd IV 14, Sanh X 3[7] zweimal, Makk III 15, Ab III 7, Arakh IX 3, Midd III 1).

Das allein stehende ואומר (Ber IX 5, Scheq III 2, VI 6, Joma VIII 9, Ned III 11, Sanh I 4, Makk III 15) oder ולהלן הוא אומר[8] (Sota VI 3, VII 3[9] 4 5) wird gebraucht, um einer bereits zitierten Bibelstelle eine weitere anzufügen, und

---

[1] Vgl. auch das über die Haggada Gesagte unten Zweiter Teil, erster Abschnitt, ferner die haggadischen Kontroversen Jehoschuas und Elasars von Modein und L. A. Rosenthal, Einiges über die Agada in der Mechilta (Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut, Berlin 1897) 464.

[2] Pinner f. 21a. S. auch Schürer II 311.

[3] S. das Verzeichnis bei Pinner f. 21b; vgl. ferner Bacher, Term. I 6 s. v. אמר. [4] S. Hühn II 273.

[5] Ebd.; Bacher a. a. O. I 5 s. v. אמר. [6] Siehe Hühn II 273.

[7] M 95 hat Sanh X 3 — 1 Sm 2, 6: הכתוב אומר.

[8] Vgl. auch Bacher a. a. O. I 93 s. v. להלן.

[9] C hat hier ולפניו הוא אומר.

ist identisch mit dem im Neuen Testament vorkommenden καὶ πάλιν λέγει, καὶ πάλιν (Röm 15, 10 11).

Seltener sind: אמרה התורה = ὁ νόμος ἔλεγεν (Röm 7, 7, Chull XII 5), אמר הכתוב (Sanh VII 4), היאך אתה קורא = πῶς ἀναγινώσκεις (Lk 10, 26, Ab s II 5), מה הוא אומר = τί ἡ γραφὴ λέγει, τί λέγει ἡ γραφή (Röm 4, 3; 11, 2, Gal 4, 30, Taan II 1, Moed III 9, Sota VIII 6[1], Qidd IV 14 zweimal[2]), כתוב בתורה in verschiedenen Verbindungen[3] (Schebi X 3, Challa IV 10 = Bikk I 3, Pes VI 2, Ab s III 4)[4] und ככתוב = καθὼς γέγραπται[5] (Taan III 3[6]), ככתוב בתורת משה עבדך לאמר (Joma III 8).

Da כתוב als Substantiv eine gewöhnliche Bezeichnung für den Bibeltext war, gebrauchte man zur Einführung von Zitaten schon in der tannaitischen Zeit[7] und häufig in der talmudischen Literatur[8] sein aramäisches Äquivalent כתיב, mit der Partikel ד verbunden, דכתיב. In der Mischna kommt jedoch die Formel nicht vor[9].

Bousset[10] unterscheidet zwischen שנאמר und דכתיב überhaupt nicht, während die distinctio von Surenhus[11], wonach bei וכתיב der Text wörtlich, bei שנאמר aber nur dem Sinne nach angezogen wird, nicht zurecht besteht.

Endlich muß noch erwähnt werden eine Formel, welche im Neuen Testament keine Analogie aufweist, aber im tannaitischen Midrasch eine große Rolle spielt: תלמוד לומר. Pinner[12] übersetzt sie: Die Schrift will sagen (wörtlich: Die Schrift ist zu sagen), Stein[13]: Die Schrift sagt, Geiger[14]: (das ist) eine Lehrerweiterung, eine zu erschließende Bestimmung (welche es der Schrift nötig macht) zu sagen. Ähnlich

[1] Fehlt in M 95. [2] M 95: מהו אומר.
[3] M 95 und C variieren hier stark.
[4] Schebi X 3, Bikk I 3 haben außerdem noch in C שנאמר.
[5] Siehe Hühn II 273.
[6] So C. Vgl. auch Neh 8, 15. [7] Bacher, Term. I 88 s. v. כתב.
[8] Ebd. II 91.
[9] Qidd III 4, das Pinner f. 22[a] aufführt, fehlt in C und M 95.
[10] S. 126. [11] כפר התשויה sive Βίβλος καταλλαγῆς, Amstelaedami 1713, 1.
[12] f. 22[a]. [13] S. 59. [14] Zeitschr. VIII (1870) 179.

Strack[1]: Eine Lehre (die es notwendig macht), zu sagen. Levy[2] gibt den Sinn wieder mit: Daher steht in der Schrift. Bacher: Es liegt eine Lehre (eine Belehrung) der Schrift in dem, was sie sagt[3], eine Belehrung der Schrift, indem gesagt ist[4]. Danach Auerbach[5]: Es liegt eine (dahin zielende) Belehrung (der Heiligen Schrift) in dem, was sie sagt. Dalman[6]: Belehrung (der Schrift) ist zu sagen. Jastrow[7]: There is a teaching in the Scriptural text to intimate, the text reads (may be read). Nachdem schon Bacher[8] die fragende Formel מה תלמוד לומר auf den tiefer liegenden Sinn eines Textes gehen läßt, übersetzt Fiebig[9]: Und was lehrt tieferes Studium über . . .?

Dieser schwierige Terminus kann meines Erachtens nur aus seinem organischen Zusammenhang heraus erklärt werden. Er findet sich meistens zusammengestellt mit יכול, שומע אני, מנין. Diese Ausdrücke sind aber tannaitische Satzkürzungen: יכול = man könnte glauben, das Vorhergehende gelte auch, wenn[10] . . . שומע אני = wäre es richtig, wenn ich so verstehen würde[11]? מנין = welche Schriftstelle läßt sich dafür beibringen?[12] Da in der durch תלמוד לומר eingeführten Antwort immer ein Schrifttext folgt, würde sich von selbst die Übersetzung nahe legen: allein die Schrift lehrt; nein, denn die Schrift lehrt; weil die Schrift lehrt. Allein analog der vorausgehenden Satzkürzung wird auch der Schlußsatz zusammengezogen in das einzige Wort תלמוד = Schriftlehre[13]. Das beigefügte לומר ist zwar dem biblischen לאמר nachgebildet, ist

---

[1] Aboth[2], Berlin 1888, zu III 8 S. 36 A. x. In der 3. Aufl. S. 31 A. b schließt er sich Bacher an. [2] s. v. תלמוד.

[3] Term. I 200 s. v. תלמוד II. [4] Agada I 466.

[5] Wörterbuch zur Mechilta des R. Ismael (Buchstabe א) nebst Einl., Berlin 1906, 72 92. [6] s. v. תלמוד. [7] s. v. תלמוד.

[8] Agada I 466.

[9] Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen und Leipzig 1904, 33 60.

[10] Vgl. Bacher a. a. O. I 72. [11] Ebd. I 189. [12] Ebd. I 106.

[13] Daß es sich nicht um einen tieferen Sinn des Schrifttextes handelt, zeigt z. B. klar M Waj 5 (51[b] 30): והעומר אינו ידוע כמה הוא תלמוד לומר עשרית האיפה הוא.

aber hier völlig zu einem „Gänsefüßchen“ entwertet. Ein solches Anführungszeichen war durch die Einsprachigkeit des Kontextes und des Schriftzitates und durch die Heiligkeit des letzteren gefordert[1].

3. Aus der gelegentlichen Bezeichnung der ganzen Schrift mit תורה darf nicht der Schluß gezogen werden, als ob die ganze tannaitische Epoche in der Schrift nur Gesetz gesehen hätte. Selbst bei der Benennung der Schrift mit diesem Terminus ist damit noch kein Urteil gefällt über Inhalt und Wert von Propheten und Hagiographen.

Im neutestamentlichen Zeitalter ist man sich vollständig darüber klar, daß Gesetz und Propheten verschiedene Begriffe sind. So werden Gesetzesstellen angeführt mit Μωϋσῆς λέγει (γράφει), ὁ νόμος ἔλεγεν, ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται[2]. Bei prophetischen Zitaten wird der Autor durch das Attribut προφήτης charakterisiert, oder, wenn er nicht genannt ist, allgemein angedeutet, daß die betreffende Stelle bei einem Propheten steht[3].

Ja sogar der Pentateuch wird unter dem Gesichtspunkt der Prophetie betrachtet (Mt 11, 13. Apg 26, 22), wie umgekehrt Sanh XI 5 6[4] als Inhalt einer Prophetie die Halacha erscheint.

Man könnte nun dagegen einwenden, daß die Juden eine andere Stellung zur Schrift einnahmen als ihre ehemaligen Glaubensgenossen. Allein ein solcher Unterschied ist nirgends zu belegen. Die Juden hatten gegen den neutestamentlichen Schriftbeweis nichts einzuwenden, sondern prüften nur gelegentlich die Schrift nach (Apg 17, 11). Zudem wäre ja der Schriftbeweis für die zu Bekehrenden wertlos gewesen.

Auch die Mischna kennt die Unterscheidung von Tora und Propheten und Hagiographen (Tora und Nebiim: Rosch IV 6, Meg c. IV; Esra: Scheq I 5; Ezechiel: Tam III 7 = Midd IV 2).

---

[1] Vgl. ויאמר zwischen zwei Schriftzitaten = καὶ πάλιν (Röm 15 11), λέγων in Mt 1, 22: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος u. ö, ferner Joma III 8.

[2] Siehe Hühn II 274. [3] Ebd. II 274 275.

[4] נביא השקר המתנבא מה שלא שמע . . אפילו כיון את ההלכה.

Häufiger aber ist, namentlich im Midrasch, die Gesamtbezeichnung des Alten Testaments durch „die Schrift“ [1]. Schon im Neuen Testament ist der Gebrauch des Singulars und Plurals von γραφή nichts Seltenes [2]. Der tannaitische Ausdruck für ἡ γραφή ist הכתוב = das Geschriebene [3]. כְּתָב = Schrift erscheint für sich allein nicht als Bezeichnung „der Schrift“ [4], sondern ist immer durch קדש charakterisiert, und der Ausdruck steht dann im Plural: כתבי הקדש = ἱερὰ γράμματα, γραφαὶ ἅγιαι [5] (Schabb XVI 1, Er X 3, Bab b I 6, Sanh X 6, Para X 3, Jad III 2 5; IV 6). Er bezieht sich in der Mischna auf die Heilige Schrift. In der Amoräerzeit wird seine Bedeutung auf die Hagiographen eingeschränkt [6].

Wie L. Löw [7] und Grätz unter כתבי הקדש nur die Hagiographen verstehen, so unter einer weiteren Gesamtbezeichnung der Heiligen Schrift: ספרים = βιβλία lediglich die Propheten [8]. Allein der Ausdruck (Meg I 8; III 1, Moed III 4, Ned V 5, Gitt IV 6, Bab q X 3, Bab m II 8, Kel XV 6 [9]) kann sowohl auf die Gesamtheit der heiligen Schriften als auch auf einzelne Bücher einer jeden Abteilung gehen. Das gleiche gilt vom Singular הספר (Schabb XVI 1, Er X 3, Kel XXVIII 5, Sab V 12 [10]).

[1] Siehe Bacher, Term. I 90 f. [2] Siehe Hühn II 276.

[3] Siehe Blau, Einl. 17; Bacher a. a. O. I 90. Warum man nach beiden דבר ergänzen müsse, ist mir nicht verständlich.

[4] Nur Schebu III 5 hat C: ריבוי הכתב.

[5] S. unten S 47. Im Gegensatz zu der כתבי הקדש erscheinen T Beza IV 4 (207, 13) die כתבי חדיוט, profane Schriften. Nach Dalman muß übrigens nicht כְּתְבֵי (so gewöhnlich), sondern כָּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ gelesen werden (s. v. כתב). Gegen die Erklärung Geigers (Nachgel. Schriften IV 12 f): Schriften Israels, als solche Schriften der heiligen Gemeinschaft, der Heiligkeit oder des Heiligtums; s. Blau a. a. O. 12 f, und gegen Blau, ebd. 13 f: die Schriften Gottes vgl. Bacher a. a. O. I 169 s. v. קדש A. 3.

[6] Vgl. Blau a. a. O. 16; Bacher a. a. O. I 93 s. v. כתובים.

[7] Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden II, Leipzig 1871, 109.

[8] Löw a. a. O. 8; Grätz, Koheleth 150 ff. S. dagegen Geiger a. a. O. IV 12; Schiffer 77 ff; Blau a. a. O. 2 ff; Bacher a. a. O. I 134 A. 1.

[9] Vgl. auch unten מטפחות הספרים S 49.

[10] Vgl. unten תיק הספר S. 49, ferner Blau a. a. O. 5. Warum הספר (Sab V 12) auf die Tora allein sich beziehen soll (Strack in PRE IX [1901] 767) ist nicht ersichtlich.

Nur ספר העזרה, „Das Buch des Vorhofes“ (Moed III 4, Kel XV 6), scheint eine Pentateuchrolle zu sein[1].

Wie γραφή auf die Schrift als Ganzes gehen kann, so auch auf eine einzelne Bibelstelle[2]. Ebenso läßt sich die Bedeutung: einzelne Bibelstelle auch für כתוב (Scheq VI 6, Arakh VIII 7) belegen[3].

Als jüngster Name zur Bezeichnung der Schrift erscheint in der Mischna מקרא[4]. Auch dieser Terminus kann sowohl die gesamte Bibel (Chag I 8, Ned IV 3, Qidd I 10, Ab V 21), meist im Gegensatz zu andern Disziplinen, als auch einzelne Bibelstellen (Scheq I 4, Sota V 2 3) oder Bibelabschnitte (Sota VII 2 3, Makh III 14) umfassen.

Nur S[d] 32, 13 (135[b] 24) wird מקרא in der tannaitischen Literatur zur Bezeichnung der nichtpentateuchischen Bücher verwendet.

Beide Ausdrücke, כתוב und מקרא, sind farblose Begriffe und schließen an und für sich nichts von einer gesetzlichen Forderung in sich.

Wenn endlich im Neuen Testament einige Stellen aus den Propheten und Hagiographen als „Gesetz“ zitiert werden[5], so kann mit νόμος nicht eine gesetzliche Forderung Gottes an sein Volk verstanden werden, weil der Inhalt der zu beweisenden Thesen nur Wahrheiten und Tatsachen, aber keine gesetzliche Färbung aufweist. Νόμος wird hier ähnlich gebraucht wie תורה in dem Ausspruche des Jehoschua b. Nechemja: תורה משולשת תורה נביאים וכתובים, das Gesetz besteht aus drei Teilen: aus dem Gesetz, den Propheten und Hagiographen (Tanchuma It zu Ex 19, 1; in der Pesiqta ed. Buber 105[a] anonym)[6]. Tora ist hier eine allgemeine Bezeich-

[1] Siehe Blau, Studien 107 ff. [2] Siehe Hühn II 276.

[3] Siehe Bacher, Term. I 90.

[4] Vgl. Blau, Einl.; Bacher a. a. O. I 117.

[5] Jo 10, 34 (Ps 82, 6); 15, 25 (Ps 69, 5). Röm 3, 19 (Ps 14, 3; 5, 10; 140, 4; 10, 7. Is 59, 7. Ps 36, 2). 1 Kor 14, 21 (Is 28, 11 ff). Ebenso in der Mechilta (s. Blau a. a. O. 16 f) und im Talmud (s. L. Löw, Ges. Schriften I, Szegedin 1889, 310).

[6] Bacher a. a. O. I 197.

nung für die ganze Schrift, ohne über den Inhalt derselben im einzelnen etwas auszusagen. Es hat fast die Bedeutung von „Schriftkanon“. Vielleicht liegt noch in dieser Verallgemeinerung von תורה für die ganze Bibel eine Erinnerung daran, daß einst nur das „Gesetz“ Kanon war.

Dritter Abschnitt.

Welche Eigenschaften schreibt die Mischna der Heiligen Schrift zu?

Wie bereits gezeigt wurde, weisen die Ausdrücke: kanonische Schriften „verunreinigen die Hände“, sie müssen „aufgehoben“ werden, auf die Heiligkeit jener Schriften hin. Dieser religiöse Gedanke hat folgende Entwicklung genommen.

Das Buch, aus dem Esra vor der Bundesschließung vorlas, wird Neh 8, 1 eingeführt als Buch des Gesetzes Moses, welches J. Israel geboten (ספר תורת משה אשר צוה יהוה את ישראל). Die Urheberschaft Gottes, welche sich hier noch auf das Gesetz bezieht, findet sich zuerst auf das Buch übertragen in dem Ausdruck der Makkabäerbücher: τὰ βιβλία τὰ ἅγια (1 Makk 12, 9), ἱερὰ βίβλος (2 Makk 8, 23). Das Attribut „heilig“ wird dem Buch wie dem Gesetze schlechthin (1 Makk 1, 66) deswegen gegeben, weil sein Inhalt von Gott stammt.

Demgemäß heißt die Schrift auch im Neuen Testament ἱερὰ γράμματα (2 Tim 3, 15), γραφαὶ ἅγιαι (Röm 1, 2), und die Träger der Inspiration ἅγιοι προφῆται (Apg 3, 21. 2 Petr 3 2). Ausdrücklich wird die Inspiration ausgesprochen, indem von einer Einwirkung Gottes oder des Heiligen Geistes die Rede ist, die sich auf die Verfasser der Bücher erstreckt (Mt 22, 43. Apg 1, 16; 28, 25. 2 Petr 1, 21. Hebr 1, 1; 10, 15) und auf die Bücher selbst (2 Tim 3, 16).

Bei Josephus findet sich die Bezeichnung αἱ ἱεραὶ βίβλοι (Antt. Prooem. 4; 20, 12, 1. Apion. 1, 1. B. I. 3, 8, 1), τὰ ἱερὰ γράμματα (Antt. Prooem. 3; 20, 12, 1. Apion. 1, 10), βιβλία ἱερά (Vita 75; vgl. auch B. I. 2, 12, 2: τὸν ἱερὸν νόμον = τὸ βιβλίον, Antt. 12, 5 4).

Die Kanonisation hat jedenfalls den Begriff nicht geschaffen, sondern bereits vorgefunden. Es ist sogar wahrscheinlich, daß

zu ihrer Zeit jedes Buch mit religiösem Inhalt — andere kannte das gesetzestreue Judentum nicht — für heilig galt. Dafür spricht die Benennung der Heiligen Schrift mit הכתוב und כתבים, die gar kein unterscheidendes Merkmal in sich schließt, 2 Tim 3, 16: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, die auch bei andern Völkern des Altertums wie bei Juden und Christen übliche Gewohnheit, meist defekte Exemplare von Büchern den Toten als etwas Heiliges mit ins Grab zu geben[1].

Auch das Kanonsprinzip intendierte meines Erachtens zunächst nicht eine Scheidung von heiligen und unheiligen Büchern, wenn auch infolge desselben diese naheliegende Konsequenz, wenigstens bei den Pharisäern, in Bälde gezogen wurde.

Die Mischna setzt gleichfalls die Inspiration der Schrift voraus. Außer der Bezeichnung כתבי הקדש wird Sota IX 6 bei der Dt 21, 1—9 behandelten Zeremonie bemerkt, daß die Priester die Worte: alsdann sind sie versöhnt wegen des Blutes (Dt 21, 8), nicht mehr zu sagen brauchen, sondern damit gibt ihnen der Heilige Geist die Verheißung: Wenn ihr so tut, werdet ihr wegen des Blutes versöhnt sein[2].

Aus Ehrfurcht mußte der die Schriftlektion Vortragende stehen (Lk 4, 16; Joma VII 1[3] = Sota VII 7)[4]. Wegen der in ihnen wohnenden Kraft werden Bibelverse, freilich unerlaubter Weise, zu Heilzwecken benutzt (Sanh X 1).

[1] Vgl. Blau, Studien 113. Vgl. auch Jad III 5 (R. Aqiba) und oben S. 8 und 22.

[2] So C. Gewöhnlich wird der Ausspruch Sanh X 1, wonach dem der Anteil an der zukünftigen Welt abgesprochen wird, der sagt, das Gesetz sei nicht vom Himmel, auf den Pentateuch gedeutet (Weber 81; Schürer II 307); allein er kann hier ebensogut auf das Gesetz im allgemeinen, also auch auf das mündliche, gehen, zumal da der Artikel fehlt (vgl. Sanh XI 2, Ab I 1). In C lautet die Stelle: האומ' אין תחית המתים ואין תורה מן השמים; in M 95: האומ' אין תחית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים Allgemein ist תורה auch aufzufassen in Ab III 14, wo R. Aqiba das Gesetz als Gerät bezeichnet, mit dem die Welt geschaffen wurde. Vgl. Weber 14 ff 197 f.

[3] Fiebig (Joma 25) übersetzt עומד irrig mit „er tritt hin".

[4] Der König sollte stehend die Gesetzesrolle vom Hohenpriester in Empfang nehmen, wenn er auch seinen Abschnitt am Laubhüttenfest des

Eine Folge der Heiligkeit ist auch die Behandlung, die man den heiligen Schriften angedeihen läßt. Heilige Schriften dürfen nicht geteilt werden (Bab b I 6), man darf sie nicht verbrennen oder zerreißen, sondern sie müssen, wenn sie ihren Zweck nicht mehr erfüllen, an einen Aufbewahrungsort verbracht werden, wo sie von selbst der Zerstörung anheimfallen[1].

Um die Exemplare zu schonen, wurden sie in Tücher, Mäntelchen (מטפחות הספרים: Kil IX 3, Schabb IX 6, Meg III 1, Kel XXVIII 4, Neg XI 11) gehüllt, die mitunter mit Bildern verziert waren (Kel XXVIII 4) und, einmal gebraucht, einen gewissen Grad von Heiligkeit erhielten (Meg III 1). So wurden sie in ein ledernes, gleichfalls Heiligkeit erlangendes Futteral (תיק הספר: Schabb XVI 1) gesteckt. In der Synagoge wurden sie im Schrank (תיבה: Taan II 1 2, Meg III 1, Ned V 5) aufbewahrt[2]. Vor diesen Kasten trat der Vorbetende. Daher ist עבר לפני התיבה = vorbeten (Ber V 3 4, Er III 9, Rosch IV 7, Taan I 2, II 5, Meg IV 3 5 6 8).

Noch klarer tritt die Inspiration des Buches zu Tage in den Konsequenzen, die in der Mischna aus dieser Voraussetzung gezogen sind. Wenn das Buch von Gott stammt, müssen auch die Eigenschaften Gottes in der Schrift sich wiederspiegeln. Dahin gehört vor allem die Irrtumslosigkeit. Wirkliche oder vermeintliche Widersprüche der Schrift mit sich selber werden daher in der Mischna möglichst diskret ausgeglättet.

Scheq VI 6: Was in die sechs Kästen zu freiwilligen Gaben gefallen war, wurde zu Brandopfern verwendet, wovon das Fleisch Gott, die Häute den Priestern gehörten. Diese Auslegung hat der Hohepriester Jojada der Stelle gegeben:

Sabbatjahres sitzend vorlesen durfte. Von König Agrippa rühmten die Weisen, daß er auch letzteres stehend tat (Sota VII 8 in C. M 95 hat jedoch einen abweichenden Text: והמלך עומד ומקבל ספר תורה וקורא ויושב אגריפס המלך עמד וקבל וקרא ושבחוהו חכמים וכו׳). Wenn Meg IV 1 das Lesen der Esterrolle stehend und sitzend erlaubt wird, so bezieht sich das nicht auf die öffentliche Vorlesung. Anders Schürer II 454. [1] S. oben S. 28.

[2] Vgl. Blau, Studien 173 ff.

Ein Schuldopfer ist dies, vergangen hat er sich gegen J. (Lv 5, 19). Das ist die Regel: Alles, was als Sünd- oder Schuldopfer dargebracht wird, soll verwendet werden zu Brandopfern, von denen das Fleisch Gott und die Häute den Priestern gehören. So erweisen sich die zwei Stellen als zu Recht bestehend: אשם ליהיה ואשם לכהן und: Geld von Schuldopfern und Geld von Sündopfern wurde nicht in das Haus J. gebracht, das gehörte den Priestern (2 Kg 12, 17). Die gleiche Stelle, nur mit Umstellung eines Satzes, findet sich auch S C 21, 6 zu Lv 5, 19. Es handelt sich hier offenbar um den Widerspruch von Lv 5, 19 und 2 Kg 12, 17, der damit seine Lösung findet, daß man das Fleisch Gott und die Häute den Priestern zuteilt. Diese Lösung wurde aber von der Schule Jischmaels als Auslegung von Lv 5, 19 durch 2 Kg 12, 17 (Jojada)[1] bezeichnet, da sie nach ihrem Gesetzeskanon Propheten und Hagiographen im Vergleich zur Tora nur als קבלה, Überlieferung, betrachteten[2]. Von andern aber wurde als exegetischer Grund hierfür das überflüssige אשם in Lv 5, 19: אשם אשם ausgegeben. Auf die Schule Jischmaels weist auch die Formel נמצאו שני כתובים קיימים[3].

Sota V 3: An demselben Tage brachte R. Aqiba folgende Erklärung vor: Und messet außerhalb der Stadt, die Ostseite 2000 Ellen und die Südseite 2000 Ellen und die Westseite 2000 Ellen und die Nordseite 2000 Ellen, daß die Stadt in der Mitte sei (Nm 35, 5). Eine andere Schriftstelle sagt: Von der Mauer der Stadt auswärts 1000 Ellen im Umkreis (Nm 35, 4). Man kann nicht sagen[4] 1000 Ellen, denn es heißt bereits 2000 Ellen, und man kann nicht sagen 2000 Ellen, denn es heißt auch 1000 Ellen. Warum heißt es 2000 Ellen? Die 1000 Ellen sind der Weidebezirk und die 2000 Ellen die Sabbatsgrenze. R. Elieser aber, der Sohn des R. Jose des Galiläers, sagt: Die 1000 Ellen sind der Weidebezirk und die 2000 Ellen sind Felder und Weinberge.

[1] S. oben S. 17. [2] S. oben S. 39.

[3] Bacher, Term. I 171.

[4] So M 95; C hat אי אפשר. Vgl. auch Bacher a. a. O. I 6 s. v. אפשר.

Arakh VIII 6: R. Jehuda b. Bethera sagt: Alles schlechthin Verbannte gehört zum Unterhalt des Tempels, denn es heißt: Alles Gottverschworene ist J. hochheilig (Lv 27, 28). Die Gelehrten aber sagen, es gehöre den Priestern, denn es heißt: Wie ein gottverschworenes Feldstück, dem Priester gehöre es zum Eigentum (Lv 27, 21). Wenn so, warum heißt es dann: Alles Gottverschworene ist J. hochheilig? Um anzuzeigen, daß der Bann auch auf die allerheiligsten Opfer und auf die Opfer von geringerer Heiligkeit falle.

Arakh VIII 7: R. Jischmael sagt: Eine Schriftstelle lautet: הקדש (Dt 15, 19) und eine andere Schriftstelle lautet: אל תקדש (Lv 27, 26). Man kann nicht sagen: heilige, weil es heißt: heilige nicht, und man kann nicht sagen: heilige nicht, weil es heißt: heilige. Man heiligt demnach die Erstgeburt, wenn man sie heiligt, nach der Abschätzung, aber man heiligt sie nicht zu einem Opfer auf dem Altar[1].

Jb 12, 12: Ist bei Greisen Weisheit und bei Lebenslänge Einsicht, so.... Jb 12, 20: Er nimmt die Sprache den Beredtesten, raubt Alten den Verstand. Qinn III 6: R. Schimon b. Aqaschja sagt: גם האר, wenn sie alt werden, verfällt der Verstand, denn es heißt: Jb 12, 20. Bei denen aber, die im Gesetz alt geworden, hält im Alter der Verstand an, denn es heißt: Jb 12, 12[2].

Auch da, wo die Schrift im Gegensatz zur herrschenden Theorie und Praxis erscheint, wird durch vermittelnde Erklärungen Abhilfe geschaffen. Man verschmäht es sogar nicht, zu diesem Behufe temporäre Zustände in der Bibel an- und zeitliche Verschiebungen einzelner Schriftstellen vorzunehmen[3].

Jb 13, 15: Sollte er mich auch töten, sollte ich nichts zu hoffen haben, so werde ich doch wohl meine Wege vor ihm nachweisen dürfen. Da man von den beiden Vordersätzen nur den einen als Vordersatz, den andern aber als Hauptsatz betrachtete, ergab sich der anstößige Text: Wenn er mich tötet, will ich nicht auf ihn hoffen. Deshalb wurde

[1] So M 95 C anders. [2] Vgl. ferner Dt 6, 7 — Ber I 3.

[3] Vgl. auch den Grundsatz der Schule Jischmaels: אין מוקדם ומאוחר בתורה. Bacher a. a. O. I 167 s. v. קדם, und Agada I 240.

für לא die Textvariante לו heimisch. Sota V 5 beruft sich R. Jehoschua b. Hyrkan zum Erweis, daß Job Gott aus Liebe gedient, auf Jb 13, 15: הן יקטלני לו איחל. Will man dagegen einwenden, es sei noch fraglich[1], ob es heiße: ich will nicht hoffen, oder ich will nur auf ihn hoffen, so erhellt letzteres aus Jb 27, 5: Bis ich verhauche, lasse ich mir meine Unsträflichkeit nicht nehmen, (die Schrift) lehrt also, daß er es aus Liebe getan.

Dt 20, 4: Denn J. euer Gott ist es, der mit euch geht, für euch zu streiten gegen eure Feinde. Sota VIII 1: Dies bezieht sich auf das Lager der Bundeslade.

Nm 14, 27: Wie lange währet es noch mit dieser bösen Gemeinde, die gegen mich murret? Das Murren der Söhne Israels, das sie gegen mich erheben, habe ich gehört. Sanh I 6 wird diese Stelle auf die Kundschafter bezogen.

Dt 17, 19: Dieses (das Gesetzbuch) soll er (der König) bei sich haben und darin lesen alle Tage seines Lebens. Sanh II 4: Er soll sich ein Gesetzbuch schreiben und soll es stets bei sich haben, wenn er in den Krieg zieht und wenn er wieder heimkehrt, wenn er im Gericht sitzt und wenn er zu Tische liegt, denn es heißt: והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו.

Mal 3, 16: Die Verehrer J. sprechen zu einander, und J. merket und höret es. Ab III 2: Wenn zwei beisammensitzen und sich mit dem Gesetz beschäftigen, so ist die Schechina[2] unter ihnen (R. Chananja b. Teradjon)[3].

Ps 119, 99: Verständiger bin ich als alle meine Lehrer. Ab IV 1: Ben Soma sagt: Wer ist ein Weiser? Der von jedermann lernt, denn es heißt: מכל מלמדי השכלתי[4].

Chull VII 6: Man beobachtet das Gesetz die Sehne der Hüftgegend betreffend bei Reinem aber nicht bei Unreinem. R. Jehuda sagt, auch bei Unreinem. Es sagte R. Jehuda: War denn nicht die Sehne der Hüftgegend schon den Kindern

[1] עדיין הדבר שקול. Vgl. Bacher, Term. I 196 s. v. שקול.

[2] Schechina ist die göttliche Gnadengegenwart. Vgl. über diese mittlerische Hypostase Weber 185 ff; Taylor 43 n. 8; Bousset 309 340.

[3] Vgl. auch Ps 82, 1 — Ab III 6 (R. Chalaphta aus Kephar Chananja). [4] מן = von.

Jakobs verboten, da das Unreine noch erlaubt war? Allein man antwortete ihm: Am Sinai ist es befohlen worden, nur ist es an seinen Ort (Gn 32, 33) geschrieben worden[1].

Dt 25, 7: Und wenn es dem Manne nicht gefällt, seine Schwägerin zu nehmen, so soll seine Schwägerin hinaufgehen in das Tor zu den Ältesten. Bekh I 7: Das Gebot der Schwagerehe geht dem Gebot der Chaliza vor. So war es anfänglich, da man sich allein nach dem Gebot richtete, jetzt aber, da man nicht mehr auf das Gebot sieht, heißt es, daß das Gebot der Chaliza dem Gebot der Schwagerehe vorgeht[2].

Eine Folge der Inspiration ist auch, daß das, was in der Schrift verheißen ist, bei der Wahrhaftigkeit Gottes unbedingt in Erfüllung gehen muß.

Jr 49, 6: Doch hernach werde ich die Gefangenen der Söhne Ammons wieder heimführen, spricht J. Jad I V 4 schließt R. Gamliel aus dieser Stelle, daß sie schon längst zurückgekommen sind.

Zweiter Teil.

Die Verwertung der Heiligen Schrift in der Mischna.

Erster Abschnitt.

Halacha und Haggada. Ihr Verhältnis zur Heiligen Schrift.

In der Mischna dient die Schrift fast ausschließlich dazu, einen Satz der Halacha oder Haggada zu stützen oder halachische und haggadische Bestimmungen aus ihr abzuleiten. Wie kam die Schrift zu dieser Aufgabe?

Das Judentum im Jahrhundert vor und nach der Tempelzerstörung hat seinen Schwerpunkt nicht im religiösen Glauben, sondern im gesetzlichen Tun. Auf das Werk kommt alles an, das opus operatum et operantis muß mit der Vorschrift in den kleinsten Nebenforderungen übereinstimmen, die religiöse Lehre aber ist zollfrei[3].

[1] S. auch oben S. 38 A. 1.

[2] Vgl. auch Men IV 3 (R. Schimon). S. dazu oben S. 16 A. 3.

[3] Vgl. Schürer II 347; Bousset 135. Eine Minderschätzung der gesetzlichen Lehre spricht sich Sanh XI 2 aus. Hier wird unter dem

Die Leugnung der Auferstehung und Unsterblichkeit (Mt 22, 23. Mk 12, 18. Lk 20, 27. Apg 23, 8; 4, 2. B. J. 2, 8, 14; Antt. 18, 1, 4), des Engel- und Vorsehungsglaubens (Apg 23, 8. B. J. 2, 8, 14; Antt. 13, 5, 9) erfreut sich einer wunderbaren Toleranz von seiten der Pharisäer, aber unbedingt sehen sie darauf, daß alle gottesdienstlichen Handlungen, Gebete und Opfer nach ihren Anordnungen geschehen. Daher müssen sich im „Tun" die Sadduzäer bei ihren Amtshandlungen nach den Pharisäern richten (Antt. 18, 1, 3 4). Daraus erklärt sich auch die Stelle Antt. 18, 1, 4, die Schürer[1] der Manier des Josephus, philosophisch zu färben, zuschreibt. Sie lautet nämlich: Εἰς ὀλίγους δὲ ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι. Die „Lehre" steht hier offenbar im Gegensatz zum „Tun". „Und getan wird von ihnen sozusagen nichts. Denn so oft sie zu Ämtern gelangen, halten sie sich, wenn auch widerwillig und gezwungen, an das, was die Pharisäer sagen, weil andernfalls die Menge sie nicht ertragen würde" (ebd.). Der Pharisäer Josephus bringt hier den echt jüdischen Standpunkt zum Ausdruck: Das „Tun" ist bei uns die Hauptsache, der Sadduzäismus ist nur eine Lehre, und noch dazu von wenigen Männern vertreten, freilich gehören die Ersten an Ansehen dazu. Daß er ihn nicht auf jüdischem Boden entstanden sein läßt, kann bei dem Liebäugeln des Sadduzäismus mit dem Griechentum nicht wundernehmen.

Indirekt weist auf eine Minderschätzung der Lehre die Tatsache hin, daß es jedem kundigen Gemeindegliede gestattet war, in den Synagogen zu lehren[2].

Dt 17, 12 bezeichneten Falle ein dissentierender Lehrer (זקן ממרא) verstanden, der der Majorität seiner Kollegen sich nicht fügen will. Man zitiert ihn nach Jerusalem. Kehrt er wieder in seine Stadt zurück und lehrt wie zuvor, ist er noch nicht schuldig. Gibt er aber eine Entscheidung für die Praxis, ist er schuldig.

[1] II 406.

[2] Apg 13, 15: Ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι πρὸς αὐτοὺς λέγοντες· ἄνδρες ἀδελφοί, εἴ τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν, λέγετε. Vgl. besonders Philo bei Schürer II 451 A. 85.

Dieses „Tun“, um das sich in der Zeit vor und nach der Katastrophe des Jahres 70 das Denken aller Frommen drehte, war das Gesetz. Darum heißen die Schriftgelehrten in den Evangelien außer γραμματεῖς auch νομικοί (Mt 22, 35. Lk 7, 30; 10, 25; 11, 45 46 52; 14, 3) oder νομοδιδάσκαλοι (Lk 5, 17. Apg 5, 34); Josephus nennt sie σοφισταί (B. J. 1, 33, 2; 2, 17, 8 9), ἱερογραμματεῖς (B. J. 6, 5, 3) und πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων (Antt. 17, 6, 2; 18, 3, 5). Genauen Unterricht im väterlichen Gesetz zu den Füßen Gamliels erhalten zu haben, bekennt von sich Paulus (Apg 22, 3). Kenntnis und genaue Auslegung der Gesetze wird den Pharisäern von Josephus nachgerühmt (Antt. 17, 2, 4; 20, 12, 1; B. J. 2, 8, 14; Vita 38).

Der Unterricht scheint schon früh eingesetzt zu haben. Josephus sagt: Schon als Knabe von 14 Jahren wurde ich wegen meiner Wißbegierde von allen gelobt, und es kamen stets die Hohenpriester und die Ersten der Stadt zu mir, um einige genauere Auskunft der Gesetze von mir zu erhalten (Vita 2)[1]. Die Kinder wurden allmählich auch praktisch an das Gesetz gewöhnt, an das sie mit Eintritt der Pubertät vollpflichtig gebunden waren[2].

Die ἀκρίβεια, welche in der Gesetzeslehre die Pharisäer vor den Sadduzäern auszeichnet (vgl. auch Apg 22, 3; 26, 5) ist identisch mit dem Bestreben, möglichst viel von der bunten Mannigfaltigkeit des Lebens dem Gesetze zu unterwerfen (Apion. 2, 17). Man nannte das „einen Zaun um das Gesetz machen“ (Ab I 1[3], III 13). Die Absicht dabei war, zu verhindern, daß das Gesetz selbst übertreten werde.

---

[1] Vgl. ferner Antt. 4, 8, 12; Apion. 1, 12; 2, 18 25.

[2] Vgl. Schürer II 421 ff; Bousset 159. In dem erst später zur Mischna hinzugekommenen Anhang Ab V 21 (s. Taylor 97; Hoffmann, Mischna-Übersetzung 359 A. 109) wird gesagt: Mit 5 Jahren kommt man zur Bibel, mit 10 zur Mischna, mit 13 zur Ausübung der Gebote, mit 15 Jahren zum Talmud.

[3] Fiebig (Aboth 1 A. 6) meint, der Sinn sei: Trefft Maßregeln zum Schutze der Ausübung des Gesetzes. S. auch Taylor 11 n. 1 und 134.

Da auch das Gleichgültigste und Geringste mit Vorschriften belegt wurde, ist bei Mt 23, 4 von schweren und unerträglichen Lasten die Rede, welche die Pharisäer der Leute Schultern aufbürden.

Der gemeinsame Name für diese außermosaischen gesetzlichen Bestimmungen ist παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mt 15, 2. Mk 7, 3), πατέρων διαδοχή (Antt. 13, 10, 6), πατρῴα παράδοσις (Antt. 13, 16, 2).

In jüdischen Quellen heißen sie מסורת (Überlieferung)[1], שמועה[2], für gewöhnlich aber הלכה (was gang und gäbe ist)[3].

Wie kamen sie zu dieser Bezeichnung?

Im Exil war der Vergeltungsgedanke scharf akzentuiert worden, und bei der Restauration unter Esra kam eine Bundesschließung mit Jahwe auf Grund eines gesetzlichen Vertrages zu stande (Neh 10, 1; 10, 30; vgl. Esr 10, 3). Dieses Gesetz bestand damals schon in doppelter Form: das flüssige, vom Leben regulierte, und das im Buchstaben erstarrte der Schrift. Beweis dafür ist die Bundesschließung selbst (Neh 10, 30). Diese macht nämlich durchaus nicht den Eindruck, als ob sie nur aus dem „Gesetz Gottes, das gegeben worden

---

[1] Ab III 13: מסורת סייג לתורה. Bacher will in diesem Ausspruch Aqibas „den leitenden Gedanken jener Disziplin erkennen, welche den Namen Massora trägt und den Bibeltext und dessen kleinste Einzelheiten zu bewahren und mit allerlei mnemonischen Hilfsmitteln und systematischen Regeln festzustellen sich bemühte“ (Term. I 108). So schon früher Geiger (Zeitschr. III [1864] 79), ferner Hoffmann (Mischna-Übersetzung 342 A. 76): Überlieferte Schreibweise und Erklärung der Tora. Vgl. dagegen Schürer II 328 u. A. 54; Taylor 55 n. 33; Kohler (Jew. Encycl. III [1902] 456). Der Gebrauch des Ausdrucks auch in der Haggada, z. B. Scheq VI 1, ist analog der Verwendung des Wortes הלכה bei haggadischer Überlieferung (s. Bacher a. a. O. I 43, ferner Ed VIII 7). [2] S. unten S. 59, ferner Sir 8, 9.

[3] Über den Terminus vgl. Weber 95; Schürer II 330; Bacher a. a. O. I 42 s. v. הלכה; Strack, Einl. 4. Wildeboer 105 bringt ihn in Zusammenhang mit ὁδός (Apg 9, 2; 19, 9 23; 24, 22), ebenso Bousset 135 A. 1. Fiebig (Talmud und Theologie, ein Vortrag, Tübingen und Leipzig 1903, 7): Das, wonach man wandeln soll, d. i. die Auslegung der gesetzlichen Partien des Alten Testaments in der Form theoretischer, kasuistischer Erörterung.

durch Mose", geflossen sei. Denn einerseits sind einige der genannten Verpflichtungen neu (Verbot, am Sabbat etwas abzukaufen, Bestimmung über den Schuldenerlaß, die Holzlieferung, die näheren Bestimmungen über Zehntabgabe und die Erstlinge), anderseits sind sie auch anderweitig als durch Zeitverhältnisse gegeben bekannt (Mal 1, 7f. Neh Kap. 13). Die Bundesschließung erscheint vielmehr als ein Programm des sich konstituierenden Judentums, um sein Verhältnis zum Volk des Landes und zum wiederhergestellten Tempeldienst zu regeln. Die diesbezüglichen Bestimmungen sind zwar aus dem Geiste des alten Gesetzes hervorgegangen, aber die Details hat das praktische Leben geschaffen.

Der Kampf mit dem Griechentum hat die Beschneidung, das Sabbatgebot und die Reinheitsgesetze in den Vordergrund gedrängt. Man hatte zugleich die Beobachtung gemacht, daß die Außerachtlassung gerade unscheinbarer Verpflichtungen der Kanal wurde, durch den der griechische Geist siegreich einzog. Darum verlegten sich die Pharisäer von nun an mit erhöhtem Eifer auf rigorose Beobachtung und Erweiterung jener Bestimmungen, die an der Peripherie des Gesetzes lagen, während die Sadduzäer vom Judentum nur soviel beibehielten, als unbedingt notwendig war.

Anstatt aber alte, durch frühere Verhältnisse gebotene Satzungen über Bord zu werfen, schleppte man sie als durch Gewohnheit und Übung bereits erstarrte und geheiligte Überlieferung mit sich fort[1]. Die neuen Erweiterungen des Gesetzes wurden, solange sie noch flüssig waren, anfänglich noch דברי סופרים (Orla III 9, Jeb II 4; IX 3, Sanh XI 3, Para XI 4—6, Teh IV 7 11, Jad III 2)[2], דברי חכמים (Neg IX 3; XI 7) genannt, später aber wird der Name Halacha auf alle außermosaischen Satzungen angewendet, mögen sie sich nun auf die Überlieferung stützen, oder erst durch Majoritätsbeschluß und Schlußverfahren festgesetzt worden sein.

[1] Vgl. auch Mielziner 120; Strack, Einl. 47.

[2] Vgl. auch Kel XIII 7 = Tebul IV 6, und dazu Bacher a. a. O. I 56 s. v. חדש, ferner Jad IV 3.

Aus diesen Ausführungen ist ersichtlich, daß das Bedürfnis und das praktische Leben die ältere Halacha ausgebildet hat, nicht aber gelehrte Schriftforschung.

In der ältesten Literatur wird denn auch ihr Inhalt durchaus unabhängig von der Schrift gedacht.

Bab m VII 8: Diejenigen, welche Früchte hüten, essen davon nach der Sitte des Landes (מהלכת הנידונה), nicht aber kraft des Gesetzes (מן התורה).

Orla III 9: Neue Frucht (ehe die Webegarbe dargebracht worden) ist verboten nach dem Gesetz (מן התורה) an allen Orten. Die Orla ist eine Halacha (הלכה), und Kilajim gründet sich auf die Worte der Schriftgelehrten (מדברי סופרים).

Hierher gehört auch Chag I 8: Die Lösung von Gelübden schwebt in der Luft, und es findet sich nichts, worauf sie sich stützen könnte. Die Halachoth über Sabbat, Festopfer und Veruntreuung sind wie Berge, die an einem Haare hängen: Schrift wenig und Halachoth viele. Aber die Zivil- und Kultusgesetze, die Reinheits-, Unreinheits- und Blutschandegesetze haben eine Stütze. Sie sind der wesentliche Inhalt der Tora. Es ist nämlich hier nur ausgedrückt, „daß manche traditionelle Satzungen teils gar nicht in der Tora begründet sind, teils nur durch dünne Fäden mit ihr zusammenhängen“ [1], nicht aber, „daß man die Halacha der Schrift zu entnehmen habe“ [2]. Hier handelt es sich überhaupt nicht um den Schriftbeweis, der nicht an bestimmte Schriftstellen gebunden war, sondern um eine Gegenüberstellung der Materien des mündlichen und schriftlichen Gesetzes ihrem Umfange nach [3].

Bei der Entscheidung von zweifelhaften Fällen wird nicht auf das schriftliche Gesetz zurückgegangen, sondern die Streitenden wenden sich nach der Mischna von einem Gerichtshof (בית דין) in Jerusalem zum andern: Wenn er Tradition darüber besaß, so gab er Auskunft (אם שנינו אנו להם). Sanh XI 2 [4].

[1] Schürer II 333. [2] So Weber 101: Bousset 131.
[3] S. den Schluß der Abhandlung.
[4] Vgl. auch Pea II 6, ferner Klueger 96 99.

לא שמענו, לא שמעתי, שמענו, שמעתי ist der gewöhnliche Bescheid auf Anfragen an die Gelehrten (Pes IX 6, Scheq IV 7, Jeb VIII 4, Ed I 12, Ker III 7—9[1], Para I 1, Neg IX 3; XI 7. Vgl. auch Ab V 7, Ed VIII 7, Jad IV 3.

Hierher gehören die vielen Edujjoth im Traktat gleichen Namens, ferner Vorkommnisse des praktischen Lebens (מעשה), die zur Eruierung einer Halacha herangezogen werden.

Daß die Daseinsberechtigung der Halacha sich auf die Tradition stützt, zeigen auch die kleinen Genealogien der Halacha[2]:

Pea II 6: Nachum der Schreiber sagte, er habe es von R. Miascha empfangen, dieser von seinem Vater, dieser von den Paaren, diese von den Propheten als eine Satzung des Moses vom Sinai, daß wer seinen Acker mit zweierlei Weizen besät, wenn er nur eine Tenne macht, auch nur eine Pea, wenn er aber zwei Tennen macht, doppelte Pea geben muß.

Jad IV 3: Ich habe es von Rabban Jochanan b. Sakkaj empfangen, der es von seinem Lehrer und dieser wieder von seinem Lehrer gehört als eine Halacha des Moses vom Sinai, daß aus Ammon und Moab im siebten Jahre der Armenzehnt gegeben werden müsse.

Dieselbe Unabhängigkeit der Halacha von der Schrift findet sich bei Josephus (Antt. 13, 10, 6): „Die Pharisäer haben dem Volke aus der Überlieferung der Väter viele Gesetze auferlegt, die nicht geschrieben sind im Gesetze Mosis", während die Evangelien das Verhältnis von Schrift und παράδοσις nicht selten als Gegensatz empfinden (Mt 15, 3. Mk 7, 13)[3].

Trotzdem nun die Halacha ihre Rechtskraft nicht durch die Schrift erhält[4], finden wir dieselbe häufig mit dem Schriftbeweis verbunden. Die Schrift erscheint dabei nicht als domi-

[1] = SC 1, 8 ff. Vgl. auch SN IV 5. An letzterer Stelle heißt die halachische Tradition selbst שמועה. S. auch Bacher, Term. I 192.

[2] Mit Recht scheint mir Bousset 113 darauf aufmerksam zu machen, daß diese הלכות למשה מסיני in relativ frühe Zeit fallen, indem man später die ganze Überlieferung auf Moses zurückführte.

[3] Vgl. auch Bacher a. a. O. I 144 s. v. עקב.

[4] Vgl. Weber 109; Schürer II 333 335.

nierend, als ob vielleicht durch „genaueres Eingehen und tieferes Forschen“ die Satzungen aus ihr abgeleitet wären, sondern sie zeigt sich häufig als sekundär, tendenziös zurecht gelegt und ohne jede organische Verbindung.

Sota V 2 heißt es: Es sagte R. Jehoschua: Wer wird den Staub wegwischen von deinen Augen, Rabban Jochanan b. Sakkaj, der du gesagt hast, ein anderes Geschlecht werde das im dritten Grade unreine Brot für rein erklären, weil es nicht nach dem Gesetz (שלא מן התורה)[1]; und siehe, nun hat dein Schüler Aqiba dafür eine Schriftstelle (מקרא מן התורה) beigebracht, daß es unrein, denn es heißt: כל אשר בתוכו ישמא.

Bab q III 9 steht die Halacha fest, und R. Jehuda disputiert mit R. Meïr, welche Schriftstelle dazu gehöre[2].

Zu welchem Zweck kam nun der Schriftbeweis zur bereits fertigen Halacha hinzu?

Schürer[3] meint, die Halacha sei zwar auch ohne Schriftbeweis gültig gewesen, aber die Sätze der Halacha aus der Schrift zu begründen, gehörte nun einmal zur Kunst der Schriftgelehrten.

Meines Erachtens lag ein zwingender Grund vor, den Schriftbeweis, der ursprünglich nur in der Haggada heimisch war, auch in der Halacha anzuwenden.

Wir wissen, daß zur Zeit Jesu neben dem Tempel die Synagoge eine große Rolle spielt. Die Entstehung der letzteren ist jedoch in tiefes Dunkel gehüllt. Ps 74, 8 begegnen zum erstenmal die מועדי אל, dann schweigen die Nachrichten. Aber in der neutestamentlichen Zeit haben nicht bloß die Ge-

---

[1] So C; M 95: מאין לו מקרא מן התורה.

[2] Vgl. auch Men IV 3: אמר ר' שמעון הלכה כדברי בן ננס אין הטעם כדבריו. Ab III 11: [שלא בהלכה] הטעלה פגים בתורה fehlen die eingeklammerten Worte in den besseren Handschriften und werden deshalb von Taylor 51 und Strack (Aboth 32) gestrichen. S. auch Bacher, Term. I 150. Ab V 8 hingegen beziehen sich die Worte הטוענים בתורה שלא בהלכה wohl nicht, wie Schürer II 390, Taylor 88, Fiebig (Aboth 30) dafür halten, auf „die, welche lehren im Gesetz, wie es nicht halachagemäß ist“, sondern mit Hoffmann (Mischna-Übersetzung 354) auf die, welche solche gesetzliche Entscheidungen treffen. [3] II 335.

meinden Palästinas ihre Synagogen, sondern auch die der Diaspora[1].

Es ist des öftern vom Lehren Jesu in diesen Synagogen die Rede (Mt 4, 23. Mk 1, 21; 6, 2. Lk 4, 15 31; 6, 6; 13, 10. Jo 6, 59; 18, 20) oder von Ansprachen des Paulus und seiner Gefährten (Apg 13, 16 ff; 16, 13; 17, 2; 18, 4), und zwar wird gewöhnlich beigefügt, daß es am Sabbat geschah.

Dem Vortrag ging eine Lesung aus dem Gesetz (Apg 13, 15; 15, 21) und den Propheten (Lk 4, 17. Apg 13, 15 27) voraus. So blieb es auch im Zeitalter der Mischna. Der entsprechende Terminus lautet: im Gesetz lesen (קרא בתורה Meg IV 3 4 6) und mit dem Propheten den Schluß machen (הפטיר בנביא Meg IV 1 2 3 5).

Daß schon zur Zeit Jesu das Gesetz in 154 Paraschen eingeteilt war und in einem dreijährigen Zyklus gelesen wurde[2], ist nicht erweisbar. Jedenfalls geht aus Lk 4, 17 hervor, daß die Haphtaren damals noch nicht fixiert waren. Ebenso kann aus der späteren Gewohnheit, von den Kethubim in der Synagoge nur die fünf Megilloth an bestimmten Festzeiten zu lesen, auf einen ähnlichen Brauch in früherer Zeit[3] nicht geschlossen werden.

Nichts weiter als eine Vermutung ist auch die Behauptung Webers[4], die Toralesung sei durch Esra in den Kultus eingeführt worden. Nach Zunz[5] ist der Gebrauch mit Sicherheit nicht jünger als das makkabäische Zeitalter.

Die Haphtarenlektion läßt Wildeboer[6] schon nach Erlöschen der Prophetie in den Synagogen üblich werden, Grätz[7] als Gegengewicht gegen den Samaritanismus, während andere sie mit dem Verbrennen der Gesetzeshandschriften unter Antiochus Epiphanes (1 Makk 1, 56 f) motivieren[8].

Es steht nur fest, daß die Toralesung zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte als uralte Institution galt (Apg

---

[1] Vgl. Schürer II 427 ff; Bousset 149 ff. [2] So Wildeboer 8.
[3] So Schürer II 456 A. 111; Bousset 152.
[4] S. 3. [5] S. 3. [6] S. 111. [7] Koheleth 157.
[8] So Elias Levita. Vgl. Grätz a. a. O. 157; Zunz 6.

15, 21), so daß sie Philo und Josephus auf Moses zurückführen konnten[1], und daß die Prophetenlektion im neutestamentlichen Zeitalter allgemein in Übung war[2].

Der Inhalt der sich anschließenden Predigt war nicht ein gesetzlicher, sondern ein erbaulicher[3]. Der Pharisäismus wird allerdings auch der Erbauung einen gelehrten, gesetzlichen Anstrich gegeben haben, und darin wird wohl die Hauptdifferenz zwischen den Lehrvorträgen Jesu und der Rabbinen (Mt 7, 29. Mk 1, 22) liegen. Es ist der Gegensatz zwischen Prophetismus und Gesetzestüftelei.

Daß die Pharisäer als Hauptzweck des Gottesdienstes die Toralesung ausgaben und die Erbauung erst in zweiter Linie gelten ließen, erhellt aus Josephus, der als Zweck der sabbatlichen Zusammenkünfte lediglich das Anhören und Lernen des Gesetzes erwähnt (Apion. 2, 17).

Damit stimmt Philo insofern überein, als bei ihm die Predigt als Hauptsache des Gottesdienstes erscheint[4]. Denn in Alexandrien schloß sich der Vortrag an die Toralektion an und war ein Kommentar zu den einzelnen gesetzlichen Bestimmungen[5]. Allerdings war hier das Ergebnis ein mehr erbauliches, denn einerseits hatte in Alexandrien die παράδοσις nicht die Bedeutung wie in Palästina[6], anderseits wurde durch die allegorische Schriftauslegung das Gesetz zur Ethik[7].

Der palästinische Lehrvortrag mag ähnlich wie die Skizzen in Lk 4, 21 ff und Apg 13, 16 ff ausgesehen haben. Danach war er mehr thematisch als exegetisch. Er knüpfte an die Schrift an und kam auf die Schrift zurück.

---

[1] Vgl. Schürer II 429. [2] S. oben S. 61.

[3] Apg 13, 15: Εἴ τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν, λέγετε. Vgl. Lk 4, 21 ff. Apg 13, 44: ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ; Röm 15, 4. S. auch Schürer II 457; zum Teil Zunz 346; Bousset 152 f.

[4] Schürer II 451.

[5] Fragm. apud Euseb. Praep. evang. 8, 7, 12—13, ed. Gaisf. (Mang. II 630).

[6] Bousset 136.

[7] Vita Mosis 3, 27 (Mang. II 168). Vgl. ferner De Septenario c. 6. (Mang. II 282).

Das Resultat dieser Schriftbehandlung heißt in der tannaitischen und talmudischen Zeit: Haggada, die aus der Schrift fließende Lehre[1].

Sie geht in zwei Richtungen auseinander, die eine ist mehr Schriftauslegung, die andere Schriftanwendung.

Ähnlich wie bei der „Gesetzesinterpretation" kam es auch in der Haggada nicht auf Auslegung, sondern auf Weiterbildung und Bereicherung des in der Schrift gegebenen Inhaltes an. Bildendes Prinzip war die wild wuchernde Phantasie, die namentlich die geschichtlichen Partien der Schrift überzog[2]. Sowohl hellenistisches wie palästinensisches Judentum hat auf diesem Gebiete Merkwürdiges geleistet[3].

Ein Hauptbestreben war auch, die Schattenseiten der israelitischen Geschichte zu verwischen und ihr dafür helle Lichter aufzusetzen[4].

Die Schriftanwendung besteht darin, daß der heilige Text zur Bestätigung einer vorher dargelegten Idee herangezogen wird.

Diese Ideen sind nicht direkt auf dem Boden der Schrift gewachsen, sondern sie sind wie die Halacha ein Produkt des Zeitgeistes. Die jeweiligen religiösen Strömungen haben sie in den Vordergrund gedrängt. In der Schrift suchen sie eine Stütze.

So hat die Verfolgung unter Antiochus Epiphanes zum treuen Festhalten am Gesetz aufgemuntert und den Gedanken

---

[1] Über die Bedeutung und verschiedenartige Auslegung des Wortes הגדה oder אגדה s. Bacher, Term. I 33 ff; Agada I Anhang 451 ff; Strack, Einl. 4; Schürer II 339 A. 26. Bousset 135 A. 1, Fiebig (Talmud und Theologie 7), Jacobs (Jew. Encycl. VI [1904] 141) erklären es noch in alter Weise mit: Erzählung, Homilie, Auslegung mit Hilfe von Geschichten, Parabeln, witzigen Einfällen, Anekdoten.

[2] Vgl. Taan IV 6, Sota I 8, VII 5, Ab V 3 4 5 6, Zusatz zu Tam VII 4 in C (in C ist c. VI und VII zu einem Kapitel vereinigt).

[3] Vgl. Bacher, Agada I II unter den betreffenden Abschnitten; Schürer II 340 ff.

[4] Vgl. Weber 54 ff. S auch die naive Erklärung von מחיר כלב (Dt 23, 19) in Tem VI 3. Die „böse Gemeinde" (Nm 14, 27) wird auf die Kundschafter bezogen.

vom Sturz des Heidentums und dem Übergang der Weltherrschaft an das Volk Israel gezeitigt. Diese Erwartung erstieg die Spitze unter dem Druck der Römerherrschaft und hatte ein fieberhaftes Jagen nach Verdienstlichkeit und Gesetzeswerken zur Folge[1]. Von der wenig tröstlichen Gegenwart hinweg richteten sich die Blicke aller Frommen auf den עולם הבא[2].

Als der Aufstand mit der Zerstörung des Tempels, der Aufhebung des Synedriums und der Einstellung des Opferdienstes geendet hatte und nur noch das Gesetz geblieben war, bemächtigte sich zunächst eine große Niedergeschlagenheit der Gemüter. Die Katastrophe wurde als eine Züchtigung Gottes aufgefaßt, als eine Zeit der Prüfung; wenn das Volk sich durch Gesetzesbeobachtung bewährt, muß die messianische Zeit anbrechen[3].

Diese Hoffnung ging auch nicht zu Grabe, als der große Aufstand unter Hadrian niedergeschlagen worden war.

Aus solchen und ihnen verwandten Motiven setzte sich die sittlich-religiöse Erbauung jener Zeit zusammen. Während aber die Halacha in der Tradition ihre Stütze fand, legitimierte sich die zeitgemäße Erbauung durch Hinweis auf die Schrift. Der Schriftbeweis hat demnach in der Synagoge seine Heimat[4]. Im Dienste der „Lehre" finden wir ihn auch verwendet im Neuen Testament. Wenn er in der Mischna und in den alten Midraschim mit der Halacha verbunden wird, so geht diese Erscheinung wohl zurück auf die durch das Jahr 70 hervorgerufene Umwälzung der Verhältnisse. Mit dem Untergang des alten Volkstums waren auch die Details der Tradition ins Schwanken geraten. Nur einzelne Säulen standen noch. Es machte sich das Bedürfnis geltend, die Halacha zu sammeln. Ein Niederschlag dieses Bestrebens sind noch die „Zeugnisse" im Traktat Edujjoth. Auf Überlieferung

[1] Siehe Schürer II 464 ff.

[2] Vgl. ebd. II 496 ff; Bousset 230 ff. [3] Siehe Schürer I 659 f.

[4] Zu erbaulichen Zwecken ist die Heilige Schrift auch benutzt Dn 9, 2; 1 Makk 7, 16; 12, 9; 2 Makk 8, 23.

beruhend unterscheiden sie sich durchaus von den meisten andern Satzungen der Mischna[1], die durch logisches Schlußverfahren gewonnen oder mit dem Schriftbeweis verbunden sind.

Außer der sicher bezeugten Tradition, die, nach dem Vorhandenen zu schließen, nicht allzu reichlich gewesen sein muß, gab es strittige Halachoth, und neue Fragen forderten Lösung. Die Unmöglichkeit der Ausübung vieler Satzungen betonte und entwickelte die Lehre von der Verdienstlichkeit des Gesetzesstudiums[2]. Die Schule wird eine Rivalin der Synagoge[3]. Anfangs noch mit der Hoffnung auf Wiederherstellung rekonstruierte sie das gesetzliche Leben der Vergangenheit, und zwar wohl die durch die Zeitverhältnisse suspendierten Kultusgesetze zuerst.

In Ermangelung einer festen Überlieferung, oder wo diese Überlieferung nicht genehm war[4], setzte das Ideal dieser Schulgelehrsamkeit ein, die sich zur Begründung ihrer Aufstellungen vorzüglich der Schrift, dann auch des logischen Schlußverfahrens[5] bediente[6].

Die Anwendung der Schrift in der Haggada hatte ihrer Verbindung mit der Halacha den Weg bereitet. Im Lauf der Zeit verwächst die Halacha enge

---

[1] Vgl. Klueger 18 102. Über das Verhältnis dieses Traktates zu den andern Mischnatraktaten s. die bei Schürer I 117 A. 8 verzeichnete Literatur, ferner Rosenthal II 41 f; ders. in Jew. Encycl. V (1903) 48 ff; Lauterbach ebd. VIII (1904) 611.

[2] Vgl. den Streit der Meinungen in Ab I 17, II 5, III 9 15 17, IV 5, ferner Bacher, Agada I 296; Weber 34 39 46 ff; Bacher, Term. I 103 s. v. מדרש und 199 s. v. תלמוד.

[3] Vgl. Schürer II 325; Weber 131 ff. [4] z. B. in der Gerichtsbarkeit.

[5] In Jeb VIII 3 und Ker III 9 erscheint überlieferte Halacha und Schlußverfahren im Gegensatz: אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה. Vgl. auch Bacher a. a. O. I 22 s. v. דין, ferner Neg IX 3, XI 7.

[6] Vgl. auch Bacher a. a. O. I 92 s. v. כתוב. — Den Einfluss der durch das Jahr 70 hervorgerufenen Umwälzung auf die Halacha verkennt auch Landau 20 nicht, und er meint, der schon durch Hillel etablierte Schriftbeweis sei von nun an eifriger angewendet worden, weil zu befürchten stand, die mündliche Lehre möchte sonst der Vergessenheit anheimfallen, und die Sadduzäer würden durch die Katastrophe gewinnen. Vgl. gegen die letztere Ansicht Schürer I 655.

mit der Schrift. Für die Geltung derselben wird als Beweis (ראיה Jeb XII 3[1]), als Grund (טעם Bikk I 2[2]) die Schrift zitiert.

Man begnügte sich bald nicht mehr, die Halacha mit der Schrift zu stützen, sie wurde auch aus der Schrift, als ihrer Quelle, abgeleitet. Das halachische Sammelwerk Mischna setzt diese Entwicklung bereits voraus, und somit kann man von einer Schriftanwendung und einer Schriftauslegung in der Mischna sprechen.

Für die Richtigkeit meiner Ansicht, daß die Verbindung der Schrift mit der Halacha durch Vermittlung der Haggada erfolgte, spricht, außer dem bereits oben über das Verhältnis von παράδοσις und Schrift Gesagten, der Name Haggada selbst.

Bacher hat überzeugend nachgewiesen, daß der Ausdruck von ... מגיד הכתוב ש oder ... מגיד ש abzuleiten ist, das im Midrasch der Schule Jischmaels, welche den älteren Sprachgebrauch der palästinensischen Bibelexegese vertrete[3], anzeigt, daß der Schrifttext etwas lehre[4]. Nun kommt מגיד auch bei halachischer, aber viel häufiger bei haggadischer Exegese vor[5], während das Nomen הגדה speziell für den nichthalachischen Teil der palästinensischen Schriftauslegung die Benennung lieferte[6]. Die einfachste Erklärung für den nicht differenzierten Gebrauch von מגיד, sowohl in halachischer wie haggadischer Exegese, ist die, daß zur Zeit des Gebrauches eine diesbezügliche Grenzscheidung nicht vorhanden war, während das Nomen הגדה in seiner ausschließlichen Anwendung bei nichthalachischem Gut uns eine Erinnerung daran bewahrt hat,

[1] Vgl. auch den Ausdruck ראיה לדבר unten S. 103; Rosch II 9: יש לי ללמוד (so C; M 95: ללמוד. S. dagegen Bacher, Term. I 96 A. 3.

[2] Vgl. ferner Men IV 3 und Bacher a. a. O. I 66 s. v. טעם.

[3] A. a. O. I: VI 33 s. v. הגדה; Agada I 461.

[4] Ders., Term. I 33; Agada I 461 f. [5] Ders., Agada I 464.

[6] Ders., Term. I 33. Der Terminus .. מלמד ש, der in der Mechilta und in Siphre zu Nm seltener und nur bei nichthalachischer Exegese erscheint, fungiert im Midrasch der Schule Aqibas, in Siphra, ausschließlich sowohl in halachischer als in haggadischer Exegese. Auch die Mischna kennt nur מלמד. S. den Schluß der Abhandlung.

daß ursprünglich die Schrift nur in der Erbauung Verwendung fand[1].

Auch in der Methode der Schriftverwertung ist ursprünglich keine Kluft zwischen Halacha und Haggada bemerklich, so daß eine Herübernahme der haggadischen Schriftverwertung in die Halacha nicht im vorhinein ausgeschlossen ist[2]. Zur Kontrolle sollen im folgenden die haggadischen Schriftanwendungen und Schriftauslegungen mit einem Asteriskus versehen werden.

In der Mischna wird nach vorausgegangener Diskussion der betreffende Fall durch die Gelehrtenkollegien nach Majoritätsbeschluß entschieden und zur Halacha erhoben[3].

Diese Kollegien der חכמים, wie sich die Gelehrten fortan nennen, waren eine Art Konzil, eine freiwillige Autorität, der sich alle frommen Laien unterwarfen. Im besondern Ansehen stand der „Gerichtshof" in Jabne[4].

Die Konstituierung der neuen Verhältnisse innerhalb des Judentums ist nicht ohne Kampf zwischen den Trägern der alten Tradition und der jüngeren Generation vor sich gegangen[5].

Zweiter Abschnitt.

Die Schriftanwendung in der Mischna.

Nach der vorausgehenden Darlegung wird die Halacha und Haggada durch die Schriftanwendung nicht produziert, sondern bestätigt. Ἑρμηνεύειν hat dann nicht die Bedeutung: die Schrift auslegen, sondern in die Schrift hineinlegen, die Schrift für das Zeitinteresse gewinnen. Zuerst muß das Verständnis aufgeschlossen sein, dann kann man erst die Schrift

---

[1] S. auch den Schluß der Abhandlung, wo die drei Disziplinen der Mischna aufgezählt werden: מדרש, הלכות und אגדות.

[2] Die Unterscheidung von ראיה und זכר לדבר (s. unten S. 103) ist kein Einspruch gegen die Methode, sondern nur eine Verschärfung derselben im Interesse der Halacha.

[3] Schabb I 4, Ed I 5; V 7, Hor I und II, Miq IV 1, Jad IV 1 3. Vgl. auch Weber 135 f.

[4] Siehe Schürer I 656 f, II 322 f.

[5] Vgl. Ed I 4 ff; V 6 7, Sanh XI 2, Jad IV 3.

verstehen (Lk 24, 45. Apg 8, 30 f; vgl. auch Lk 11, 52). Der Wortsinn des Textes hat sich demnach der Auslegung gegenüber passiv zu verhalten. Nichts ist für diese Schriftverwertung bezeichnender als das Wort, welches R. Jischmael in S T^n 14, 2 zu R. Elieser b. Hyrkan spricht: הרי את אומר לכתוב שתוק עד שאדרש, Siehe, du sagst zur Schrift: Schweige, bis ich deute.

Diese Auffassung ist nicht mit der Vorstellung identisch, als ob hinter dem Buchstaben noch ein mystischer Sinn vorhanden wäre, sondern die Schrift erhält einen neuen Mittelpunkt, sie wird zur Peripherie einer gegebenen Idee, zu einem einheitlichen, entwicklungslosen Kodex, aus dem man, so gut es eben geht, seine Belege holt.

Selbstverständlich ist bei dieser Voraussetzung eine vom natürlichen Verständnis der Schrift abweichende Betrachtungsweise erforderlich. Denn abgesehen von den prophetischen und hagiographischen Büchern, die vielfach Geschichte und religiös-sittliche Lehren enthalten, wies auch der Pentateuch Details auf, mit denen in der modernen Zeit nichts mehr anzufangen war. Vieles war antiquiert, die Gewohnheit hatte mitunter das Gegenteil von dem entwickelt, was in der Schrift stand, und einzelnes war überhaupt nicht praktisch geworden[1]. Anderseits gab die Schrift auf viele neue Fragen keine Antwort.

Sollte die Bibel für den Schriftbeweis fruchtbringend werden, so mußte

I. das zeitlich und persönlich Beschränkte ihres Inhaltes, soweit es für die modernen Verhältnisse paßte, generalisiert werden. Darum verlieren

a) einmalige oder zeitweilige Anordnungen und Zustände der Bibel ihr temporäres Gepräge und erhalten allgemein geltenden oder verpflichtenden Charakter[2].

[1] S. den Schluß der Abhandlung.

[2] Die Mischna fühlt selbst das Bedürfnis, durch eine lockere Einführungsformel den Übergang vom Einmaligen zum Allgemeinen herstellen zu müssen. Die Formel lautet: (..ש) שכך מצינו ב.. (Sanh II 2 3 IV 5. VI 2, Men IV 3, Arakh III 5. Vgl. auch Bacher, Term. I 114 s. v. מצא) oder הוא אומר .. על (Jeb VI 6). S. auch unten S. 103.

Gn 34, 25: Und es geschah am dritten Tage, wo sie Schmerz hatten, da nahmen die Söhne Jakobs, Simon und Levi, Brüder der Dina, jeder sein Schwert usw. Schabb IX 3: Woher läßt sich beweisen, daß man ein Kind[1] (das beschnitten worden) auch noch am dritten Tag, obwohl derselbe auf einen Sabbat fällt, waschen dürfe? Weil es heißt: Gn 34, 25[2].

Ex 19, 15: Und er (Moses) sprach zum Volke: Seid bereit auf den dritten Tag, berühret kein Weib. Schabb IX 3: מניין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טהורה[3] ש"ת הוי וכו'.

Ex 26, 33: Und bringe den Vorhang unter die Haken, und stelle dorthin, hinterhalb des Vorhanges, die Lade der Verordnung; und der Vorhang soll scheiden zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten. Joma V 1: (der Hohepriester ging am Versöhnungsfeste mit der Kohlenpfanne und der Kelle bis zwischen die zwei Vorhänge, welche das Heilige und das Allerheiligste trennten, und zwischen denen eine Elle Raum war). R. Jose sagt: Es ist nur ein Vorhang dort gewesen, denn es heißt: Ex 26, 33.

Am 4, 7: Ich versagte euch den Regen drei Monate vor der Ernte, und ließ regnen auf die eine Stadt und auf die andere nicht; der eine Acker war vom Regen befeuchtet, und der andere, der nicht beregnet wurde, vertrocknete. Taan III 3: Eine Stadt, auf welche kein Regen gefallen, fastet und bläst Lärm, wie es geschrieben ist Am 4, 7.

* Gn 20, 7: So gib nun das Weib des Mannes zurück. Denn er ist ein Prophet; er wird für dich beten, daß du am Leben bleibst. Bab q VIII 7: Wenn auch der, welcher ein Weib beschimpft hat, ihrem Manne Genugtuung geleistet, so wird ihm nicht vergeben, bis er ihm abbittet; denn es heißt: Gn 20, 7.

[1] C: הקטן; M 95: המילה.

[2] Die Stelle findet sich auch Schabb XIX 3 und wird R. Elasar b. Asarja zugeeignet.

[3] So C; M 95 und Strack (Schabbath 30): טמאה. S. dagegen Miq VIII 3, wo wieder R. Elasar b. Asarja als Urheber des Satzes genannt ist, und C sowie M 95 טהורה lesen.

Nm 11, 16: Da sprach J. zu Moses: Versammle mir 70 Männer von den Ältesten Israels. Sanh I 6: Woher läßt sich beweisen, daß das große Synedrium aus 71 Personen bestand? Weil es heißt: Nm 11, 16. Und Mose war über sie gesetzt, also 71.

Lv 24, 13 14: Da redete J. zu Moses und sprach: Führe den, der geschmäht hat, vor das Lager hinaus. Sanh VI 1: Es war der Steinigungsplatz vom Ort des Gerichtes entfernt, denn es heißt: Lv 24, 14.

Jos 7, 19: Und Josua sprach zu Achan: Mein Sohn! gib doch J., dem Gott Israels, die Ehre und tue ihm das Geständnis und sage mir, was du getan hast, verhehle nichts vor mir. Sanh VI 2: So ist es gewöhnlich, daß die zur Hinrichtung Bestimmten ein Bekenntnis ablegen. . . . Denn so finden wir es bei Achan, daß Josua zu ihm sagte: Jos 7, 19.

Dt 19, 3: Du sollst dir die Straße in Stand setzen und in drei Kreise teilen das Gebiet deines Landes, das J., dein Gott, dir zum Besitz geben wird. Makk II 5: Es sind entsprechend (gleich lang) die Wege von einer Freistadt zur andern [1]; denn es heißt: Dt 19, 3.

2 Kg 23, 9: Doch opferten die Priester der Höhen nicht auf dem Altare J. zu Jerusalem, sondern aßen Ungesäuertes bei ihren Brüdern. Men XIII 10: Die Priester, die im Tempel Nechunjons [2] gedient, durften nicht dienen im Heiligtum zu Jerusalem, umsoweniger die einem Götzen gedient, denn es heißt: 2 Kg 23, 9.

Is 10, 13: Denn er (der König von Assyrien) prahlt: ich habe es getan durch die Kraft meiner Arme und durch meine Weisheit, weil ich klug war; der Völker Grenzen habe ich verrückt, und ihre Schätze erbeutet, wie ein Held die Thronenden entsetzt. Jad IV 4: R. Jehoschua erwiderte: Es sind ja die Ammoniter und Moabiter

[1] Anders Hoffmann, Mischna-Übersetzung 208; Goldschmidt VII (1903) 548. C: ומכוונות להם דרכים מזו לזו; M 95: מכוונין להן דרך וכו'.

[2] C: נחונייון; M 95: חונייו. Siehe Schürer III 99 A. 27.

nicht mehr an ihrem Orte, denn schon längst ist Sanherib, der König von Assyrien, heraufgezogen und hat alle Völker vermengt; denn es heißt: Is 10, 13[1].

b) Facta, die in der Schrift als persönliche, ureigene Handlungen erscheinen, werden zu opera ab omnibus facienda.

Ruth 2, 4: Und siehe! Boas kam von Bethlehem und sprach zu den Schnittern: J. sei mit euch! Und sie sprachen zu ihm: J. segne dich! Ber IX 5: Man hat verordnet, daß einer den andern grüßen soll mit dem göttlichen Namen; denn es heißt: Ruth 2, 4.

Richt 6, 12: Und es erschien ihm (Gideon) der Engel J.s und sprach zu ihm: J. mit dir, du starker Held! Ber IX 5: dasselbe.

*Gn 20, 17: Und Abraham betete zu Gott; da heilte Gott Abimelech und sein Weib und seine Mägde, daß sie gebaren. Bab q VIII 7: Woher läßt sich beweisen, daß der um Verzeihung Gebetene nicht grausam sein soll?[2] Weil es heißt: Gn 20, 17.

Hierbei wird zwischen göttlicher und menschlicher Tätigkeit kein Unterschied gemacht.

Gn 1, 27: Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nach Gottes Ebenbilde schuf er ihn; als Mann und Weib erschuf er sie. Jeb VI 6: Niemand soll aufhören, Kinder zu erzeugen, es sei denn, daß er schon Kinder habe, nach den Schammajiten zwei Söhne, nach den Hilleliten einen Sohn und eine Tochter; denn es heißt: Gn 1, 27.

* 1 Sm 2, 30: Darum spricht J., der Gott Israels: Ich sprach: Dein Haus und das Haus deines Vaters sollen vor mir wandeln ewiglich; nun aber spricht J.: Dies sei ferne von mir! Denn die mich ehren, will ich ehren, und die mich verachten, sollen zu Schanden werden.

---

[1] S. auch Men IV 3 (R. Schimon b. Nannas). Vgl. ferner: Esr 4, 3 — Scheq I 5; Gn 1, 28 — Jeb VI 6 (R. Jochanan b. Beroqa); *Gn 4, 10 — Sanh IV 5; *Nm 14, 22 — Ab V 4; *Jos 7, 25 — Sanh VI 2; *Nm 14, 22 — Arakh III 5; 1 Kg 6, 6 — Midd IV 4; Is 29, 1 — Midd IV 7.

[2] So C; M 95: נמנייך שאם לא מחל לו הוא אכזרי.

Ab IV 1: Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt; denn es heißt: 1 Sm 2, 30 (ben Soma)[1].

Gewisse Personen werden zu Typen für gewisse Institutionen, z. B. Aaron für das Hohepriestertum, David für das Königtum.

Lv 9, 22: Dann erhob Aaron seine Hände gegen das Volk und segnete es, und er ging herab, nachdem er das Sündopfer und Brandopfer und Dankopfer gebracht hatte. Sota VII 6 = Tam VII 2: R. Jehuda sagt, auch der Hohepriester habe die Hände über das Stirnblech erhoben; denn es heißt: Lv 9, 22[2].

2 Sm 12, 8: Und ich (J.) habe dir (David) gegeben das Haus deines Herrn, und die Weiber deines Herrn in deinen Schoß, und ich habe dir gegeben das Haus Israels und Judas. Sanh II 2: R. Jehuda sagt: Der König darf die Witwe eines Königs heiraten; denn so finden wir es bei David, der die Witwe Sauls heiratete; denn es heißt: 2 Sm 12, 8[3].

2 Sm 3, 31: Und der König David ging hinter der Bahre her. Sanh II 3: R. Jehuda sagt, wenn der König hinter der Bahre hergehen wolle, könne er es tun. Denn so finden wir es bei David, der hinter der Bahre Abners ging; denn es heißt: 2 Sm 3, 31.

II. Während in diesen Beispielen der ursprüngliche Sinn der Schrift an und für sich gewahrt bleibt und nur als Norm für analoge Fälle erscheint, charakterisiert sich das Gros der mischnischen Schriftanwendungen durch Preisgabe des natürlichen Schriftsinnes und eitle Schaustellung unechter Werte. Die Schrift wird zum Zweck des Schriftbeweises gleichsam sterilisiert, und in die entseelten Wörter und Sätze kommt ein neuer Inhalt.

Man kann verschiedene Phasen in diesem tendenziösen Verfahren unterscheiden, ohne daß dabei gesagt sein soll, daß die Veräußerlichung auch historisch diese Reihenfolge genommen.

[1] Eine andere Erklärung gibt Hoffmann, Mischna-Übersetzung 345 A. 9. [2] S. unten S. 100. [3] S. unten S. 94.

Zuerst verschwindet der geistige Untergrund, aus dem heraus ein Satz zu verstehen ist. Es geht der Maßstab für Haupt- und Nebensächliches verloren, und beides wird gleich wichtig. Der Buchstabe triumphiert. Schließlich bekommt die leere Form einen neuen Inhalt, indem man teils Ausdrücke, teils ganze Sätze mehr oder weniger gewaltsam modifiziert.

Nicht selten wird es hierbei notwendig, mit einem erläuternden Zusatz nach dem zitierten Schriftvers dem Beweise nachzuhelfen.

Nach dieser allgemeinen Übersicht seien folgende Einzelbestände herausgehoben:

1. Der einem Satz zu Grunde liegende Sinn wird außer acht gelassen.

Lv 19, 9 10: Und wenn ihr die Ernte eures Landes einerntet, so sollst du nicht das Ende deines Feldes ganz abernten und die Nachlese nicht einsammeln. Und in deinem Weinberg sollst du nicht Nachlese halten. Pea VII 7: R. Aqiba sagt, auch wenn der Weinberg nur kleine Trauben (Nachlese) hätte, dürfe man nicht Lese halten.

Ex 21, 29: Wenn aber der Stier zuvor stößig war, und man hat seinen Herrn verwarnt, und er hat ihn nicht verwahrt, und er tötet einen Mann oder ein Weib, so soll der Stier gesteinigt werden und auch sein Herr soll getötet werden. Bab q IV 9: Hat der Herr den Stier mit einem Strick angebunden und ihn gehörig eingesperrt, und er kommt heraus und richtet Schaden an, so ist es einerlei, er sei nicht berüchtigt oder berüchtigt, man ist schuldig[1]. R. Jehuda aber sagt, bei einem Unberüchtigten ist man schuldig, bei einem Berüchtigten aber frei; denn es heißt: Ex 21, 29.

Lv 13, 32: Besieht dann der Priester den Aussatz am siebten Tage, und siehe, der Grind hat nicht um sich gegriffen, und es ist darin das Haar nicht goldgelb, und der Grind liegt nicht tiefer als die Haut.... Neg X 2: R. Jehuda sagt: Wo es nötig war, daß auf die Verwand-

[1] So C; M 95: + דברי ר' מאיר.

lung des Haares gesehen werde, hat die Schrift es auch immer erwähnt, beim נתק aber heißt es nur: es ist darin das Haar nicht goldgelb. Darum verunreinigt er, es mag das Haar verwandelt worden sein oder schon zuvor diese Farbe gehabt haben [1].

2. In der Schrift ist alles gleich wichtig und normativ.

a) Hierher gehören vorerst die zur Illustration eines Begriffes oder Satzes im Schrifttext angeführten Beispiele und Vergleiche. Sie sind nicht mehr Mittel zum Zweck, sondern werden selber zur Direktive.

Is 1, 18: Wenn eure Sünden rot wie Scharlach sind, so sollen weiß wie Schnee sie werden. Schabb IX 3: Woher läßt sich beweisen, daß man an den Kopf des Bockes, den man in die Wüste entsendet, einen karmesinfarbigen Streifen heftet? Weil es heißt: Is 1, 18.

Ps 109, 18: Er zog den Fluch an wie sein Gewand, ja er drang wie Wasser in sein Inneres und wie Öl in seine Gebeine. Schabb IX 4: Woher läßt sich beweisen, daß wie das Salben so auch das Trinken am Versöhnungstag verboten ist? Wenn es auch dafür keinen eigentlichen Beweis gibt, so doch ein Erinnerungszeichen; denn es heißt: Ps 109, 18.

Is 30, 22: Und ihr werdet für unrein erklären eure mit Silber eingefaßten Bilder und den goldenen Überzug eurer Gußbilder und sie entfernen wie eine Unreinigkeit. Hinaus! werdet ihr zu ihnen sagen. Abs III 6: R. Aqiba sagt, es verunreinigen die Steine, das Holz und der Staub einer mit einem Götzentempel in Berührung gestandenen Mauer wie eine Nidda; denn es heißt: Is 30, 22. Vgl. Schabb IX 1.

b) Die Schrift gibt gerne die Richtung an, die eine Tat nimmt, oder zählt die einzelnen Momente derselben auf. Der Tannaite sieht darin volle Werte.

---

[1] Vgl. ferner *Ps 37, 21 — Ab II 9 (R. Schimon b. Nathanel); Nm 5, 10 — Bab q IX 12; Dt 24, 17 — Bab m IX 13.

Dt 22, 20 21: Wäre aber jene Angabe wahr, daß die Zeichen der Jungfrauschaft nicht gefunden worden bei dem jungen Weibe, so soll man das junge Weib hinausführen vor die Türe des Hauses ihres Vaters. Keth IV 3: Hat eine Israelitin zwar einen Vater, aber keine Vaterhaustüre, oder letztere und keinen Vater, so bleibt es bei der Steinigung, indem פתח בית אביה nur gesagt worden für die Gebotsvollziehung.

Dt 13, 17: Und ihre ganze Beute sollst du sammeln auf die Mitte ihres Marktplatzes und im Feuer verbrennen die Stadt und ihre ganze Beute J., deinem Gotte. Sanh X 6: Hat sie keinen Marktplatz, so mache man ihr einen, ist er aber außerhalb, so verlegt man ihn in die Stadt; denn es heißt: Dt 13, 17.

Dt 21, 20: Und sie (die Eltern) sollen sprechen zu den Ältesten seiner Stadt: Dieser unser Sohn ist widerspenstig und ungehorsam, er hört nicht auf unsere Stimme, er ist ein Schlemmer und Säufer. Sanh VIII 2: Ein widerspenstiger und ungehorsamer Sohn gilt erst dann als solcher, wenn er Fleisch gegessen und Wein getrunken; denn es heißt: Dt 21 20.

Lv 14, 7: Er entlasse den lebenden Vogel über das Feld hin. Neg XIV 2: Wenn man den lebenden Vogel fliegen läßt, so wendet man sein Gesicht nicht gegen das Meer, noch gegen die Stadt, noch gegen die Wüste; denn es heißt: Lv 14, 7[1].

c) Die Schrift liebt in ihrer Anschaulichkeit farbensatte Ausmalungen eines Begriffes, sie vermeidet das Abstrakte und gibt das Konkrete nicht selten in einem parallelen Zweischlag. Der Tannaite bleibt an den einzelnen Ausdrücken hängen.

Dt 6, 7: Rede davon, wenn du in deinem Hause sitzest und wenn du auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst (= immer). Ber I 3: Die Schammajiten

[1] Vgl. ferner Dt 21, 19 — Sanh VIII 4; Dt 25, 2 — Makk III 13.

sagen, des Abends soll man das Schema liegend und des Morgens stehend lesen; denn es heißt: wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Die Hilleliten aber sagen, ein jeder möge es nach seiner Weise lesen, weil es heißt: Und wenn du auf dem Wege gehst. Der Ausdruck „wenn du liegst und wenn du aufstehst" bedeutet nur: zur Zeit, da die Menschen zu liegen und aufzustehen pflegen.

* Nm 32, 22: Dann möget ihr zurückkehren, und ihr seid schuldlos vor J. und vor Israel (= vor jedermann). Prv 3, 4: So wirst du Gnade finden und günstige Anerkennung in den Augen Gottes und des Menschen. Scheq III 2: Man muß gerechtfertigt sein vor den Menschen wie vor Gott[1]; denn es heißt: Nm 32, 22 und Prv 3, 4.

Lv 16, 6 11: Und er (Aaron) versöhne sich und sein Haus. Joma I 1: R. Jehuda sagt, man bestimmt ihm (dem Hohenpriester) noch eine zweite Frau, denn es könnte seine Frau sterben; es heißt nämlich: Lv 16, 6 11. Sein Haus bedeutet seine Frau[2].

Ex 21, 37: Wenn jemand einen Stier oder ein Schaf stiehlt und es schlachtet oder verkauft, so soll er fünf Rinder für den Stier und vier Schafe für das Schaf erstatten (Stier = Großvieh; Schaf = Kleinvieh). Bab q VII 1: Der vier- und fünffache Ersatz kommt nur beim Stier und beim Schaf vor; denn es heißt: Ex 21, 37[3].

* Is 66, 23: Und es wird sein von Neumond zu Neumond, von Sabbat zu Sabbat kommt alles Fleisch um sich vor mir zu beugen, spricht J. (= von Zeit zu Zeit). Ed II 10: Nach R. Aqiba dauert das Gericht über die Gottlosen im Gehinnom zwölf Monate, weil es heißt: Und es wird sein von Neumond zu Neumond. R. Jochanan b. Nuri aber sagt,

---

[1] So C. [2] S. unten S. 94.

[3] S. dagegen Bab q V 7 zu Ex 21, 33: דיבר הכתוב בהווה, die Schrift redet von dem, was zu sein pflegt, d. h. nicht bloß Ochs und Esel sind hier gemeint, sondern alle Tiere. Es ist dies eine Regel der Schule Jischmaels. Vgl. Bacher, Term. I 38 s. v. חוה.

sie würden drinnen bleiben von Ostern bis Pfingsten; denn es heißt: Von Sabbat zu Sabbat[1].

d) Auch rein zufällige oder willkürliche Ausdrücke der Schrift können bedeutungsvoll und zur fixierten Formel werden.

Lv 14, 34 35: Wenn ich einen Ausschlag über ein Haus im Lande eures Besitzes verhänge, so komme der, welchem das Haus gehört, und zeige es dem Priester an und spreche: Wie ein Ausschlag zeigt es sich in meinem Hause. Neg XII 5: Auch ein תלמיד חכם und einer der weiß, daß es sicher Aussatz ist, soll nicht bestimmen und sagen: Ein Aussatz zeigt sich in meinem Hause, sondern: Lv 14, 35.

3) Noch weiter fortgeschritten ist die Veräußerlichung in der buchstäblichen Auffassung bildlicher Redeweise und gedachter Situationen.

a) Prophetische Gesichte der Schrift verlieren ihre Fiktion und werden zur Wirklichkeit.

Ez 23, 48: So will ich der Unzucht im Lande ein Ende machen, damit die Weiber gewarnt werden, eure Unzucht nicht nachzuahmen. Sota I 6: Alle Weiber dürfen die entstellte Ehebrecherin sehen; denn es heißt: Ez 23, 48.

* Ps 50, 4 5: Er ruft dem Himmel zu von oben und der Erde zu richten sein Volk: Versammelt mir meine Frommen, die meinen Bund geschlossen unter Opfer. Sanh X 3: Das Geschlecht der Wüste hat keinen Teil an der zukünftigen Welt und steht nicht vor Gericht . . . nach R. Aqiba. R. Elieser aber sagt, auf sie geht Ps 50, 5.

Im Traktat Middoth wird nach Visionen Ezechiels und Zacharias' die Vergangenheit und Zukunft des Tempels konstruiert.

Ez 46, 21 22: Und er führte mich in den äußeren Vorhof hinaus und ließ mich in die vier Ecken des Vorhofes gehen; und siehe! in jeder Ecke des Vorhofes war noch ein Vorhof, ein Vorhof in jeder Ecke des Vorhofes. In den

[1] Vgl. ferner *Dt 6, 5 — Ber IX 5; *Mal 3 16 — Ab III 2 (R. Chananja b. Teradjon); Lv 7, 33 — Seb XII 1.

vier Ecken des Vorhofes waren abgeschlossene Vorhöfe, 40 Ellen lang und 30 breit; einerlei Maß hatten die vier Eckhöfe. Midd II 5: Der Vorhof der Weiber war 135 Ellen lang und ebenso breit und hatte vier Kammern in seinen vier Ecken, jede von 40 Ellen. Sie hatten kein Dach[1], und so wird es auch in Zukunft sein; denn es heißt: Ez 46, 21 22[2].

b) Übertragene Redeweise wird für bare Münze genommen[3].

* Ex 23, 8: Und Geschenke sollst du nicht nehmen; denn das Geschenk blendet die Sehenden. Pea VIII 9: Ein Richter, welcher Geschenke nimmt und das Recht beugt, wird altershalber nicht sterben, bis seine Augen blöde werden; denn es heißt: Ex 23, 8.

Is 2, 4: Er wird richten unter den Völkern und zurechtweisen viele Nationen, daß sie ihre Schwerter umschmieden zu Pflügen und ihre Spieße zu Traubenmessern. Schabb VI 4: R. Elieser sagt, Schwert und Bogen usw. seien ein Schmuck für den Mann, die Gelehrten aber sagen, sie seien nur eine Schande; denn es heißt: Is 2, 4.

*Is 1, 18: Wenn eure Sünden rot sind wie Scharlach, so sollen weiß wie Schnee sie werden. Joma VI 8[4]: R. Jischmael sagte: Hatten sie denn nicht ein anderes Zeichen (um zu wissen, daß der Sündenbock in die Wüste gekommen)? Ein karmesinfarbener Streifen war an das Tor des Tempels geheftet, und wenn der Bock in die Wüste gekommen war, wurde der Streifen weiß; denn es heißt: Is 1, 18[5].

4. Während bisher mit Darangabe des Sinnes der leere Buchstabe zum Beweis herangezogen wurde, kommt allmählich auch in die alten Schläuche neuer Wein. Die Metamorphose ist zunächst veranlaßt:

---

[1] So M 95; C: לאחיו מקירות.

[2] Vgl. ferner Ez 47, 2 — Midd II 6 (R. Elieser b. Jaaqob); Ez 43, 16 — Midd III 1 (R. Jose); Zach 6 14 — Midd III 8; Ez 41, 23 — Midd IV 1; Ez 41, 24 — Midd IV 1 (R. Jehuda).

[3] Siehe dagegen: *Spr 24, 17 — Ab IV 18 19 (vgl. oben S. 21 A. 1) R. Schimon b. Elasar.

[4] Fehlt in M 95 und M 6. [5] Vgl. auch Is 29, 1 — Midd IV, 7.

a) durch das Hineintragen tannaitischer Begriffe und Zustände in den Schrifttext.

Dt 16, 3: למען תזכר את יום צאתך מ ארץ מצרים = den 3. Abschnitt des Schemas, die פרשת ציצית, rezitieren (ben Soma, Ber I 5).

Ps 68, 27: ברכו = den Segensspruch sprechen (R. Jose der Galiläer, Ber VII 3).

*Dt 6, 5: ואהבת את י׳ = Gott preisen (Ber IX 5).

*Jr 17, 7: ברוך הגבר = wohlhabend wird der Mann (Pea VIII 9).

*Jr 17, 7: בטח בי׳ = nicht von anderer Leute Vermögen leben (Pea VIII 9).

Esr 4, 3: לבנות בית אלהינו = die Halbsekelsteuer entrichten (Scheq I 5).

*Prv 10, 7: צדיק und רשעים = die sich um Tempel und Kultus durch Gaben oder ihre Kunstfertigkeit verdient gemacht, und die sich weigerten, andere darin zu unterrichten (Joma III 11).

*Is 1, 18: חטאיכם כשנים = der karmesinrote Streifen, der am Versöhnungsfest verwendet wurde[1] (R. Jischmael, Joma VI 8[2]).

Joel 2, 23: בראשון = Nisan (R. Meïr, Taan I 2).

Lv 26, 31: מקדשיכם (Pl.) = Synagoge (R. Jehuda, Meg III 3).

Dt 16, 17: כמתנת ידו כברכת יהוה אלהיך = nach Vermögen und Kindersegen[3] (Chag I 5).

Dt 23, 2: בוא בקהל י׳ = mit Jüdinnen sich verheiraten (Jeb VIII 2).

*Jr 9, 25: גוים = רשעים (R. Elasar b. Asarja, Ned III 11).

*Ex 24, 8[4] und *Jr 33, 25: ברית = Bund der Beschneidung (Ned III 11).

Nm 35, 5: 2000 Ellen = Sabbatsweg (R. Aqiba, Sota V 3).

*Jb 1, 1: ירא אלהים = timor servilis[5] (Rabban Jochanan b. Sakkaj, Sota V 5).

*Dt 27, 8: באר היטב = in 70 Sprachen[6] (Sota VII 5).

[1] Vgl. Joma IV 2. [2] Siehe S. 78 A. 4. [3] So M 95.

[4] Fehlt in M 95. [5] Siehe Weber 335.

[6] Nach Gn Kap. 10 gibt es in der jüdischen Tradition 70 Völker und 70 Sprachen. Vgl. Blau, Einl. 98; Schürer II 343 A. 42; Krauß in Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft XIX (1899) 1 ff, XX (1900) 38 ff, XXVI (1906) 33 ff; Poznański ebd. XXIV (1904) 301 ff.

* Os 4, 14: לא אפקד על בנותיכם = das Eiferwasser abschaffen (Sota IX 9).

* Ps 12, 2: אנשי אמנה = אמונים (Sota IX 12).

* Is 40, 31: קוי יהוה = die sich mit dem Gesetz beschäftigen (Qidd IV 14).

* Ps 92, 13: צדיק = der sich mit dem Gesetz beschäftigt (Qidd IV 14).

Nm 5, 8: אם אין לאיש גאל = Proselyt (Bab q IX 11).

* Is 42, 21: צדק = Gesetzlichkeit (R. Chananja b. Aqaschja, Makk III 16).

* Is 42, 21: יגדיל תורה = הרבה תורה (R. Chananja b. Aqaschja, Makk III 16).

* Is 45, 18: לא תהו בראה לשבת יצרה = die Welt ist nur zur Fortpflanzung erschaffen worden (Ed I 13).

* Mal 3, 16: יראי יהוה = solche, die über das Gesetz reden (R. Chananja b. Teradjon, Ab III 2).

* Klgl 3, 28: ישב = עסק בתורה (Ab III 2).

* Ex 20, 24: אזכיר את שמי = im Gesetzesstudium (Ab III 6).

* Prv 16, 32: יצרו = רוחו [1] (ben Soma, Ab IV 1).

* Dt 33, 21: צדקת יהוה עשה = זכה [2] (Ab V 18).

* Prv 8, 21: אהבי = Schüler Abrahams (Ab V 19).

* Prv 8, 21: אוצר = himmlische Schatzkammer [3] (Ab V 19).

* Ps 55, 24: אנשי דמים ומרמה = Schüler Bileams [4] (Ab V 19).

Lv 4, 13: אם כל עדת ישראל ישגו = irrige Entscheidung des höchsten Gerichtshofes (Hor I 5).

Lv 27, 28: קדש קדשים ליהוה = Tempel (R. Jehuda b. Bethera, Arakh VIII 6).

* Ps 25, 14: סוד יהוה, בריתו = Halacha (R. Elieser, Jad IV, 3) [5].

[1] Siehe darüber Weber 215 ff. [2] Ebd. 277 ff 307 ff.

[3] Vgl. auch Uq III 12, ferner Weber 302.

[4] Bileam in der talmudischen Literatur oft = Jesus. Vgl. Geiger (Zeitschr VI [1868] 31 ff; H. Laible, Jesus Christus im Talmud, Berlin 1891 [Schriften des Institutum Iudaicum in Berlin Nr 10], 51 f; Strack, Aboth 45 A. e; Herford 63 ff. Anders natürlich M. Friedländer, Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen 190 f.

[5] Vgl. auch Dt 26, 3 — Bikk I 4; Dt 26, 10 — Bikk I 5.

b) Sätze und Satzteile werden aus dem geistigen Zusammenhang gerissen.

Dt 24, 1: Wenn jemand ein Weib nimmt und sie ehelicht, und es geschieht, daß sie nicht Gefallen findet vor seinen Augen, weil er an ihr etwas Häßliches gefunden hat, so schreibe er ihr einen Scheidebrief. Gitt IX 10: R. Aqiba sagt: Der Mann könne auch die Frau verstoßen, wenn er eine andere finde, welche schöner sei als die seine; denn es heißt: Dt 24, 1.

Lv 24, 22: Einerlei Recht sollt ihr haben, der Fremde wie der Einheimische. Sanh IV 1: Sowohl Vermögensrechtssachen als Lebensstrafsachen erfordern Ausforschung und Untersuchung; denn es heißt: Lv 24, 22.

* Ios 7, 25: Und Josua sprach: Was hast du uns ins Unglück gebracht? Ins Unglück bringe dich heute J. Sanh VI 2: Woher läßt sich beweisen, daß sein Sündenbekenntnis ihm (Achan) zur Versöhnung gereichte? Weil es heißt: Jos 7, 25. An diesem Tage bist du betrübt, aber nicht in der Zukunft[1].

* Is 60, 21: Dein ganzes Volk ist (dann) gerecht, auf immer wird es das Land besitzen usw. Sanh X 1[2]: Das ganze Israel hat Teil an der zukünftigen Welt; denn es heißt: Is 60, 21.

Dt 7, 25: Die Schnitzbilder ihrer Götter sollst du im Feuer verbrennen, du sollst dich's nicht gelüsten lassen nach dem Gold und Silber an denselben, daß du es nähmest. Ab s III 5: Wenn Heiden Berge und Hügel anbeten, so sind diese erlaubt, was aber darauf ist, ist verboten denn es heißt: Dt 7, 25.

Ex 25, 30: Und lege auf den Tisch Schaubrote beständig; vor meinem Angesichte. Nach Men XI 7 geht die Erneuerung der Schaubrote so vor sich: Die sie hineintragen, stehen gegen Mitternacht und wenden ihr Angesicht gegen

[1] C: לעתיד לבוא; M 95: לעולם הבא.

[2] So M 95. In C fehlt der Passus.

Mittag; die sie hinaustragen, stehen gegen Mittag und wenden ihr Angesicht gegen Mitternacht. Indem jene die alten wegziehen, setzen diese die neuen hin, indem sie immer eine Handbreit weg- resp. einrücken; denn es heißt: Ex 25, 30.

Lv 25, 26 27: Wenn jemand keinen Einlöser hat, aber er käme zu Vermögen, daß er fände, was ihm zum Einlösen nötig ist, so soll er die Jahre seit seinem Verkaufe abrechnen und das Übrige dem (לאיש) zurückgeben, dem er es verkauft. Arakh IX 2: Hat jemand seinen Acker dem ersten Käufer um 200 Silberdenare verkauft, und dieser verkauft ihn an einen zweiten um eine Mine (= 100 Silberdenare), so berechnet sich der erste Verkäufer mit dem letzten, weil es heißt: לאיש (Lv 25, 27), dem Manne[1], welcher in dessen Besitz ist[2].

c) Sehr vielen Sätzen wird, um sie für den Beweis gefügiger zu machen, ein anderer Akzent gegeben, als sie nach dem Zusammenhange haben sollten.

Der Beweis ist entweder durch die tendenziöse Betonung schon vorhanden, oder er wird durch das Kontradiktorium und noch lieber durch das Kontrarium des akzentuierten Wortes erbracht.

Was nicht unter den Begriff des betonten Wortes fällt, wird in der Schule Jischmaels mit יצא = scheidet aus (Makk II 2, Chull VIII 4, XII 3, Arakh VII 2, Tem I 6, Ker I 2[3]) bezeichnet, in der Schule Aqibas mit ... ל פרט = Hervorhebung in Bezug auf (Sota IV 1, Chull VIII 4, Ker IV 3).[4]

Dt 24, 21: Wenn du deinen Weinberg liesest, so sollst du keine Nachlese halten. Pea VII 7: Wenn ein Weinberg

---

[1] S. auch unten S. 95.

[2] Vgl. ferner *Ex 24, 8 — Ned III 11 (fehlt in M 95); Lv 4, 22 23 — Ker IV 3 (in C, M 95 und SC 7, 10 anonym).

[3] Vgl. Bacher, Term. I 74.

[4] Vgl. Bacher a. a. O. I 153, der sich den Sinn von ..ל פרט = ausschließen, nicht erklären kann und auf eine andere Grundbedeutung (פ-ר-ט) zurückgehen möchte. Allein der Ausdruck ist eine Ellipse und will zunächst besagen, daß ein Wort akzentuiert werden soll. Durch Akzentuation scheidet aber das, was nicht unter den Begriff des Wortes fällt, aus.

nur Nachlese hat, so gehört sie nach R. Elieser dem Eigentümer, nach R. Aqiba den Armen. Da sagte R. Elieser: כי תבצר לא העולל. Wenn keine Weinlese ist, woher dann die Nachlese?

Lv 22, 14: Und wenn ein Mann Geheiligtes aus Unwissenheit ißt, so lege er den fünften Teil hinzu und erstatte dem Priester das Geheiligte. Ter VI 6: Nach R. Elieser darf man von einer Gattung für eine andere bezahlen . . .; denn es heißt: ונתן לכהן את הקדש, alles was geeignet ist, heilig zu werden.

Ex 23, 19: Das Erste von den Erstlingen deines Feldes sollst du in das Haus J.s, deines Gottes, bringen. Bikk I 2 wird als Grund, warum von dem, das nur zum Teil auf eigenem Grund und Boden gewachsen, die Erstlinge nicht dargebracht werden müssen, angeführt: ראשית בכורי אדמתך. Es muß der ganze Wuchs auf deinem Felde sein. Pächter (die einen bestimmten Teil des Ertrages als Pacht entrichten), Gesellschaften[1], Sikarier und Räuber bringen aus demselben Grund keine Erstlinge dar, weil es heißt: ראשית בכורי אדמתך.

Ex 23, 19: Das Erste von den Erstlingen deines Feldes sollst du in das Haus J.s, deines Gottes, bringen. Bikk I 9: Woher läßt sich beweisen, daß die Erstlinge, bis sie zum Tempelberg gebracht worden sind, ersetzt werden müssen? Weil es heißt: Ex 23, 19. Dies lehrt, daß man zum Ersatz derselben verpflichtet ist, bis man sie an den Tempelberg bringt.

Dt 13, 18: ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. Schabb IX 6: R. Jehuda sagt: Auch wer vom Zubehör des Götzendienstes etwas austrägt, (ist schuldig) es sei so wenig, als es wolle; denn es heißt: Dt 13, 18[2].

Ex 13, 7: Ungesäuertes Brot soll gegessen werden die sieben Tage, und man soll bei dir kein gesäuertes Brot sehen. Pes II 2: Gesäuertes eines Nichtjuden, über welches das Pesachfest dahingegangen, ist zur Nutznießung erlaubt, das

[1] החבורות so C; M 95: החבירות [2] Vgl. auch Ab s III 3.

eines Israeliten aber ist zur Nutznießung verboten; denn es heißt: ולא יראה לך.

Nm 9, 3: Am 14. Tage dieses Monats, gegen Abend sollen sie es feiern zu seiner Zeit. Pes VI 2: Auf den Schluß R. Aqibas, daß das Schlachten des Osterlammes den Sabbat nicht verdränge (aufhebe), erwiderte R. Elieser: Aqiba, du entwurzelst, was (in der Tora)[1] geschrieben steht: בין הערבים במועדו, gleichviel ob am Wochentag oder am Sabbat.

* Ez 36, 25: Und ich werde sprengen über euch reines Wasser, und ihr sollt rein werden; von allen euren Unreinigkeiten, und von allen euren Götzen will ich euch reinigen. Joma VIII 9[2]: Es sagte R. Aqiba: Glücklich seid ihr, Israeliten! Vor wem werdet ihr gereinigt, und wer reinigt euch? Euer Vater im Himmel; denn es heißt: Ez 36, 25.

*Lv 16, 30: Von allen euren Sünden vor Jahwe sollt ihr gereinigt werden. Joma VIII 9: Die Sünden, welche ein Mensch gegen Gott begangen, sühnt der Versöhnungstag; aber die Sünden, welche er gegen seinen Nächsten begangen, sühnt der Versöhnungstag nicht, bis er mit seinem Nächsten sich ausgesöhnt hat. Diese Erklärung hat R. Elasar b. Asarja über Lv 16, 30 vorgetragen.

Nm 28, 2: צו את בני ישראל את קרבני לחמי. Taan IV 2 wird das Institut der מעמדות[3] aus Nm 28, 2: קרבני (von קרב) begründet. Wie kann jemands Opfer dargebracht werden, wenn er nicht dabei steht?

Lv 26, 31: Und ich werde eure Städte zur Wüste machen und eure Heiligtümer zerstören und ferner nicht riechen euren süßen Geruch. Meg III 3: R. Jehuda sagte: In einer Synagoge, welche zerstört worden, hält man keine Klagefeier ab, man dreht darin keine Seile, man stellt keine Netze,

[1] So M 6. Fehlt in C und M 95.
[2] Der Passus fehlt in M 6 und M 95.
[3] Siehe Schürer II 280 f.

schüttet auf dem Dach keine Früchte auf, benützt sie nicht als Abschneideweg; denn es heißt: והשמתי את מקדשכם, sie sind also noch heilig, wenn sie auch verwüstet sind.

Dt 25, 5: Wenn Brüder zusammen wohnen, und einer von ihnen stirbt usw. Jeb III 9: Wenn drei Brüder drei fremde (nicht verwandte) Frauen haben, und einer von ihnen stirbt, und der zweite hält die Heiratsansprache an sie (dessen Witwe) und stirbt, so müssen diese (die beiden Witwen) die Chaliza vollziehen und dürfen vom Schwager nicht geheiratet werden; denn es heißt[1]: ומת אחד מהן ובן אין לו יבמה יבוא עליה, wo die Verpflichtung ihr gegenüber nur von einem Schwager und nicht von zweien herkommt.

Lv 21, 7: Weder eine Hure noch eine Entehrte sollen sie (die Priester) nehmen, noch ein Weib, das von ihrem Manne verstoßen ist, sollen sie nehmen. Jeb X 3 wird dargelegt, daß, wenn eine Frau auf die unwahre Kunde vom Tode ihres Mannes sich mit einem andern verlobt hat, sie wieder zu ihrem ersten Manne zurückkehren darf, und wenn ihr auch der andere einen Scheidebrief gegeben, so ist sie deswegen doch vom priesterlichen Geschlecht nicht ausgeschlossen. Diese Erklärung hat R. Elasar b. Matteja vorgetragen über אשה גרושה מאישה, aber nicht von einem Manne, der nicht ihr Mann ist.

Dt 25, 9: So geschehe dem Manne, der das Haus seines Bruders nicht bauen will. Jeb XII 3: Wenn sie den Schuh ausgezogen und die Formel gesprochen, aber nicht ausgespien hat, so sagt R. Elieser, die Chaliza ist ungültig, R. Aqiba aber sagt, die Chaliza ist gültig. Es sagte R. Elieser: ככה יעשה[2], was durch eine Handlung geschehen muß, verhindert (im Unterlassungsfall die Gültigkeit). Da sagte R. Aqiba zu ihm: Eben daher ist auch mein Beweis: ככה יעשה לאיש, was an dem Manne geschieht (verhindert im Unterlassungsfall die Gültigkeit).

[1] שנ׳ fehlt in C.

[2] Petuchowski meint irrigerweise, der Nachdruck liege auf ככה (Mischna-Übersetzung 64 A. 20).

Dt 22, 29: ולו תהיה לאשה. Keth III 5: Der, welcher mit Gewalt ein Mädchen verführt hat, muß es heiraten, außer er findet an ihm etwas Unzüchtiges[1], oder es ist sonst nicht geeignet, in die Gemeinde Israels zu kommen; denn es heißt Dt 22, 29, ein Weib, das für ihn geeignet ist.

Dt 24, 1: וכתב לה. Gitt III 2 hält R. Elieser[2] alle vorausgeschriebenen Formulare für gültig mit Ausnahme der Scheidebriefe; denn es heißt: Dt 24, 1, mit Rücksicht auf sie.

Dt 24, 1: Wenn jemand ein Weib nimmt und sie ehelicht, und es geschieht, daß sie nicht Gefallen findet vor seinen Augen, weil er an ihr etwas Häßliches (ערות דבר) gefunden hat, so schreibe er ihr einen Scheidebrief. Gitt IX 10: Die Schammajiten sagen, der Mann darf seine Frau nicht verstoßen, außer er findet an ihr Unzüchtiges (ערוה)[3]; denn es heißt: כי מצא בה ערות דבר. Die Hilleliten sagen, auch wenn sie seine Speise hat anbrennen lassen; denn es heißt: כי מצא בה דבר[4].

Nm 5, 29: אשר תשטה אשה תחת אישה. Sota IV 1: Eine Verlobte und eine, die als Witwe auf ihres Mannes Bruder wartet, trinkt das Eiferwasser nicht und bekommt auch ihre Kethuba nicht; denn es heißt: Nm 5, 29, es wird also ausgeschlossen die Verlobte und die auf den Schwager wartet.

Dt 21, 1: Wenn ein Erschlagener gefunden wird in dem Lande, das J., dein Gott, dir geben wird, es zu besitzen, der auf dem Felde liegt, und man weiß nicht, wer ihn erschlagen hat. Sota IX 2: Fand man ihn an einem Baume hängend oder auf dem Wasser schwimmend, so brach man (dem Kalbe) nicht das Genick; denn es heißt: נופל, nicht hängend an einem Baume, בשדה, und nicht schwimmend auf dem Wasser.

Ex 21, 35: Und wenn der Stier des einen den Stier des andern stößt. Bab q IV 3: Wenn der Stier eines Israeliten

[1] C: דבר זמה; M 95: דבר ערוה. [2] So C; M 95: ר' אלעזר.

[3] So C; M 95: ערות דבר.

[4] So C; M 95: ערות דבר. Der Ausdruck הקדיח תבשילו ist hier mit Unrecht figürlich verstanden worden. Siehe Herford 57 f. Über die figürliche Bedeutung s. auch Laible, Jesus Christus im Talmud 50.

einen Stier des Heiligtums gestoßen oder umgekehrt, ist man (vom Ersatz) frei; denn es heißt את שור רעהו, also nicht den Stier des Heiligtums.

Ex 21, 28: Und wenn ein Stier einen Mann oder ein Weib stößt, daß er stirbt. Bab q IV 4: Ein Stier, der in der Arena gehalten wird, wird nicht des Todes schuldig; denn es heißt כי יגח, also nicht, wenn man ihn zum Stoßen abrichtet.

Ex 23, 5: Wenn du den Esel deines Hassers unter seiner Last erliegen siehst. Bab m II 10: R. Jose der Galiläer sagt: Wenn es (das Tier) mehr belastet war, als es tragen kann, ist man seinetwegen nicht verpflichtet; denn es heißt תחת משאו, eine Last, mit der es stehen kann[1].

Dt 17, 15: Du sollst über dich einen König setzen. Sanh II 5: Man darf ihn (den König) nicht sehen, wenn er nackt ist, und nicht, wenn er abgetrocknet wird[2], und nicht, wenn er im Bade ist; denn es heißt: Dt 17, 15, es sei die Ehrfurcht vor ihm über dir.

Dt 21, 18: Wenn jemand einen widerspenstigen und ungehorsamen Sohn hat, der nicht hört auf die Stimme seines Vaters. Sanh VIII 1: Von wann an kann er als ein widerspenstiger und ungehorsamer Sohn gelten? מביא שתי שערות . . . עד שיקיף זקן התהתון; denn es heißt: Wenn jemand einen Sohn hat, einen Sohn und nicht eine Tochter, einen Sohn und nicht einen Mann. Der Unmündige ist aber frei, da er noch nicht in die Gesetzespflichten eingetreten ist.

* 2 Chr 33, 13: Und er erhörte sein Flehen und führte ihn (Manasse) zurück nach Jerusalem in sein Reich. Sanh X 2: Die Gelehrten sagten, zu seinem Königreiche habe er ihn wohl gebracht, aber nicht in das Leben der zukünftigen Welt.

Dt 17, 12: Wer aber vermessen handelt und nicht hört auf den Priester. Sanh XI 2: Kehrte er (der dissentierende

[1] Hoffmann (Mischna-Übersetzung 54 A. 95) und Goldschmidt VI (1905) 575 betonen „seine Last", weil das Suffix ו überflüssig sei.

[2] So C; M 95 und S^{d} 17, 15 (105^{a} 34): מכתפר.

Lehrer) in seine Stadt zurück und lehrte wiederholt, wie er es gewöhnt ist, so ist er noch nicht schuldig, hat er aber für die Ausübung entschieden, so ist er schuldig; denn es heißt: והאיש אשר יעשה בזדון, er wird also nicht eher schuldig, als bis er für die Ausübung entscheidet.

Dt 17, 6: Auf die Aussage von zwei Zeugen (על פי שנים עדים) oder von drei Zeugen soll der getötet werden, der den Tod verdient. Makk I 9: R. Jose b. R. Jehuda[1] sagt: Niemals wird einer getötet, außer wenn beide Zeugen ihn mündlich verwarnt haben; denn es heißt: על פי שנים עדים. Eine andere Erklärung: על פי שנים עדים (lehrt), daß das Synedrium nicht durch den Mund eines Dolmetschers vernehmen dürfe.

Nm 35, 13: Und von den Städten, die ihr gebet, sollen euch sechs als Zufluchtsstädte dienen. Makk II 4: Ehe nicht die drei Städte im Lande Israel auserwählt waren, nahmen die drei Städte jenseits des Jordan niemand auf; denn es heißt: שש ערי מקלט תהיינה, bis also alle sechs zugleich das Asylrecht erhielten.

*Dt 25, 3: Damit er ihm nicht noch mehrere Streiche über diese geben lasse, und dein Bruder jämmerlich zerschlagen werde vor deinen Augen. Makk III 15: Alle, welche die Strafe der Ausrottung verwirkt haben, werden, wenn sie Streiche bekommen haben, von der Ausrottung frei; denn es heißt: Dt 25, 3, nachdem er Streiche bekommen, ist er wie dein Bruder anzusehen (R. Chananja[2] b. Gamliel).

Dt 7, 26: Du sollst keinen Greuel in dein Haus bringen. Ab s I 9: Auch da, wo man erlaubt hat (dem Heiden ein Haus) zu vermieten, hat man es nicht erlaubt, wenn er es als Wohnhaus benutzen will, weil er einen Götzen hineinbringen würde; denn es heißt: Dt 7, 26.

Dt 12, 2: Ihr sollt zerstören alle Orte, an denen die Völker ... ihren Göttern dienen. Nach Ab s III 4 darf man in einem Bade, welches mit einem Götzenbild (Aphrodite)

[1] So C; M 95: ר' יוסי. [2] So C; M 95: ר' חנינ'.

geschmückt ist, baden. Dies wird begründet mit אלהיהם, d. h. nur das, was man wie einen Gott behandelt, ist verboten, was man aber nicht wie einen Gott behandelt, ist erlaubt.

Lv 9 17: Und zündet es an auf dem Altare, außer dem Brandopfer des Morgens. Seb X 1: Die täglichen Opfer gehen den Zugabopfern vor, die Zugabopfer des Sabbats den Zugabopfern am Neumond, und diese den Zugabopfern des Neujahrsfestes, weil es heißt: מלבד עולת הבקר, welches das tägliche Brandopfer ist[1].

Lv 7, 8: Und was den Priester betrifft, welcher das Brandopfer von jemand darbringt, so soll das Fell des Brandopfers, das er darbringt, demselben Priester gehören. Seb XII 2: Wo der Altar kein Recht auf das Fleisch hatte, hatten die Priester kein Recht auf die Haut; denn es heißt: עולת איש, ein Brandopfer, das jemand angerechnet wurde.

Lv 7, 12: Wenn man zum Lobe es darbringt, so soll man darbringen zu dem Schlachtopfer des Lobopfers ungesäuerte Kuchen mit Öl eingerührt. Men VII 4: Bei einem Jungen von einem Lobopfer und bei dem, was man dagegen vertauscht hat, und wenn ein abgesondertes Lobopfer verloren gegangen und man ein anderes dafür abgesondert, wird kein Brot erfordert, weil es heißt: והקריב על זבח התודה. Bei dem Lobopfer wird Brot erfordert, nicht beim Jungen desselben, noch bei dem Ersatz und dem Ausgetauschten.

Lv 24, 2: Gebiete den Söhnen Israels, daß sie reines, gestoßenes Olivenöl zum Leuchter nehmen. Men VIII 5: Wollte man schließen, auch zu den Speiseopfern müsse man reines Olivenöl nehmen, da man zu dem Leuchter solches nehmen müsse, welches doch nicht zum Essen bestimmt sei, vielmehr also zu den Speiseopfern, welche man esse, so ist zu bemerken, daß die Schrift lehrt: זך כתית למאור und nicht reines, gestoßenes für die Speiseopfer.

---

[1] So C.

Dt 27, 7: Und du sollst Dankopfer schlachten und daselbst essen. Chull II 3: Wenn ein Messer im Fallen schlachtete, wenn gleich in gehöriger Weise, ist es doch untauglich; denn es heißt: וזבחת ואכלת, was du schlachtest, sollst du essen.

Lv 7, 34: Denn die Brust zum Webopfer und die Schenkel zum Hebopfer nehme ich von den Söhnen Israels, von ihren Dankopfern und gebe sie Aaron, dem Priester, und seinen Söhnen als ewige Satzung von den Söhnen Israels. Chull X 1: Wollte man schließen, da man bei Chullin, wo man Brust und Keule nicht abzugeben braucht, diese Gaben (הזרוע והלחיים והקבה) den Priestern geben muß, so müsse man vielmehr beim Geheiligten, wo man zur Abgabe von Brust und Keule verpflichtet ist, auch diese ihnen geben, so lautet die Schriftlehre: ואתן אתם לאהרן ולבניו לחק עולם, nur was im Text gesagt ist.

Dt 18, 4: Und die Erstlinge von der Schur deines Kleinviehes sollst du ihm geben. Chull XI 2: Man gibt ihm fünf Sela an Gewicht Aufzug in Judäa, was zehn Sela in Galiläa macht, gereinigt, nicht schmutzig[1], so daß man davon ein kleines Kleidungsstück machen kann; denn es heißt: תתן לו, so viel, daß man es eine Gabe nennen könne.

Nm 3, 13: Denn mir gehört jeder Erstgeborne; an dem Tage, da ich alle Erstgebornen im Lande Ägypten schlug, habe ich mir alle Erstgebornen in Israel geheiligt. Bekh I 1: Wenn jemand den Fötus eines Esels von einem Nichtjuden kauft oder an ihn verkauft, obwohl es nicht erlaubt ist, oder mit demselben Teil daran hat, oder von ihm erhält, oder denselben ihm überläßt, ist er von der Erstgeburt frei; denn es heißt: בישראל, aber nicht: bei Nichtisraeliten.

Ex 13, 2: Heilige mir alle Erstgeburt, alles, was die Mutter bricht bei den Söhnen Israels, bei Menschen und bei Vieh, mein ist es. Bekh VIII 1: Wenn jemand keine Kinder hatte und heiratete eine Frau, die schon geboren und noch gebar[2], eine Magd, die dann freigelassen wurde, eine Nichtjüdin,

[1] So C: M 95: משקל חמש סלעים ביהודה שהן עשר בגליל מלובן צואי ולא צבוע וט״. [2] So C.

die Proselytin geworden, so ist der Sohn, den sie geboren, nachdem sie unter Israel gekommen, der Erstgeborne in Hinsicht auf die Erbschaft, aber nicht in Hinsicht auf den Priester. R. Jose der Galiläer aber sagt, in Hinsicht auf beides, denn es heißt: ופטר רחם בישראל, bis sie die Mutter brechen in Israel.

Lv 25, 26 27: Käme er zu Vermögen, daß er fände, was ihm zum Einlösen nötig ist, so soll er die Jahre seit seinem Verkaufe abrechnen und das Übrige dem zurückgeben, dem er es verkauft hat. Arakh IX 2: Hat jemand seinen Acker dem ersten Käufer um eine Mine verkauft und dieser verkauft ihn einem zweiten um 200 Silberdenare, so berechnet man sich mit dem ersten; denn es heißt: לאשר[1] מכר לו.

Lv 25, 30: Wird es aber nicht eingelöst innerhalb eines vollen Jahres für ihn. Arakh IX 3: Man rechnet das Jahr von der Stunde an, da es der Verkäufer ihm (dem Käufer) verkauft hat; denn es heißt: עד מלאת לו שנה.

Lv 25, 33: Denn die Häuser in den Städten der Leviten sind ihr Eigentum unter den Söhnen Israels. Arakh IX 8: Wenn ein Israelit von seinem mütterlichen Großvater, der ein Levite gewesen, geerbt hat, so ist sein Lösungsrecht nicht wie das des Leviten. Ebenso nicht, wenn ein Levite seinen mütterlichen Großvater, der ein Israelite gewesen, beerbt hat; denn es heißt: כי בתי ערי הלוים, er muß also ein Levite und das Haus in den Städten der Leviten sein, nach R. Meïr[2]. Die Gelehrten aber sagen, dies gelte nur von den Häusern in den Levitenstädten.

Dt 23, 19: Denn ein Greuel J.s, deines Gottes, sind beide (גם שניהם). Tem VI 3: אתנן כלב und מחיר זונה sind erlaubt, weil es heißt שני und nicht ארבעה; auch die Jungen davon sind erlaubt, weil es heißt הן und nicht ihre Jungen.

Nm 15, 29: Der Eingeborne unter den Söhnen Israels und der Fremde, der bei ihnen sich aufhält, sollen beide einerlei Gesetz haben für den, der aus Versehen etwas tut.

---

[1] So C und M 95. [2] So C; M 95: דברי ר'.

Ker I 2: Nach den Gelehrten ist der Lästerer ausgenommen, weil er nichts tut.

Dt 23, 19: Du sollst nicht den Lohn einer Hure und den Preis eines feilen Knaben bringen in das Haus J.s, deines Gottes, als irgend ein Gelübde. Para II 3: Ist die rote Kuh aus dem Mutterleibe geschnitten oder durch Hurenlohn und Knabenpreis erkauft worden, so ist sie untauglich. R. Elasar [1] aber hält sie für tüchtig; denn es heißt: לא תביא אתנן וגו׳ בית יי׳ אלהיך, weil sie in das Haus nicht hineinkommt.

Nm 19, 3: Und er führe sie (die rote Kuh) vor das Lager hinaus. Para III 7: Wollte die Kuh nicht gutwillig gehen, so führte man nicht eine schwarze mit, damit man nicht sagen konnte, man habe eine schwarze, noch auch eine rote, damit man nicht sagen konnte, man habe zwei rote geschlachtet. R. Jose aber sagt, nicht deswegen, sondern weil es heißt: והוציא אותה [2], sie allein.

Lv 15, 19: ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זבה בבשרה. Nidda VIII 3: Nach R. Aqiba haben die Gelehrten gesagt, man müsse in dieser Sache erleichtern und nicht erschweren; denn es heißt: Lv 15, 19, nicht Fleck [3].

Gerne wird auch der Singular und Plural zu diesem Zwecke gepreßt.

Gn 1, 28: Und Gott segnete sie. Und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, mehret euch! Jeb VI 6: Dem Mann ist die Fortpflanzung zur Pflicht gemacht, aber nicht der Frau. Allein R. Jochanan b. Beroqa sagt, von beiden sagt die Schrift: Gn 1, 28.

Nm 6, 12: Weiter weihe er J. die Zeit seiner Weihe und bringe ein jähriges Lamm zum Schuldopfer; aber die vorige Zeit (ימים הראשונים) ist verfallen, weil seine Weihe verunreinigt wurde. Nas III 5: R. Elieser sagt, wenn ein Nasiräer an dem Tage, wo er sich gebadet, wieder unrein geworden, so wird dadurch derselbe Tag nicht aufgehoben; denn es heißt: ימיו הראשונים יפלו, bis es also „vorige Tage" sind.

---

[1] So C; M 95: ר׳ עליעזר. [2] So M 95; C: אחת.

[3] Vgl. auch Dt 19, 19 — Makk I 6 (s. Hoffmann, Mischna-Übersetzung 202 A. 53); Dt 12, 2 — Ab s III 5 (R. Jose der Galiläer); Lv 27, 32 — Bekh IX 1.

Nm 5, 13: Und kein Zeuge da ist gegen sie. Daraus wird Sota VI 3 geschlossen, daß jedes Zeugnis, also auch eines, wider sie Gültigkeit hat.

*Ex 20, 21: An jedem Orte, an dem ich meines Namens gedenken lasse, werde ich zu dir kommen und dich segnen. Ab III 6: Woher läßt sich beweisen, daß auch die Schechina gegenwärtig ist, wenn nur einer sich mit der Tora beschäftigt? Weil es heißt: Ex 20, 21.

Ex 13, 12: Dann bringe alles, was die Mutter bricht, J. dar, und alle Erstgeburt unter dem Vieh, das dein ist, das Männliche (הזכרים) dem J. Bekh II 6: Wenn ein Schaf das erste Mal zwei Lämmer brachte, deren Köpfe zugleich kamen, gehören sie beide nach R. Jose dem Galiläer dem Priester; denn es heißt: הזכרים ליהוה.

Lv 25, 15: Nach der Anzahl der Erntejahre soll er dir es verkaufen. Arakh IX 1: Wenn jemand zur Zeit des Jobeljahres sein Feld verkauft, ist es nicht erlaubt, dasselbe wieder zu lösen unter zwei Jahren; denn es heißt: במספר שני תבואות ימכר לך.

Lv 27, 10: Man soll nicht verwechseln noch vertauschen. Tem I 6: Die Temura findet nicht statt bei einer Gemeinde, oder bei Personen, die sich zusammentun; denn es heißt: לא ימיר אותו, bei einem einzelnen findet die Temura statt, nicht bei einer Gemeinde und bei Personen, die sich zusammentun[1].

d) Nicht selten wird dem Schriftwort ein anderer Sinn untergelegt, als es nach seiner Bedeutung und dem Zusammenhange haben sollte.

Ps 68, 27: ב = secundum (R. Jose der Galiläer, Ber VII 3).

*Spr 11, 27: רעה = Unglück (Pea VIII 9)[2].

*Dt 16, 20: צדק = Wahrheit (Pea VIII 9)[2].

Ex 22, 28: לא תאחר = die Reihenfolge nicht verändern (Ter III 6).

Is 30, 22: נדה = דוה (R. Aqiba, Schabb IX 1 = Ab s III 6).

---

[1] Vgl. auch Ex 23, 19 — Bikk I 2.

[2] Fehlt in M 95.

Dt 13, 18: אין ביציא = לא ידבק בידך (R. Jehuda, Schabb IX 6).

Ex 12, 6; Lv 23, 5: בין הערבים = Nachmittag[1] (Pes V 3).

Lv 16, 6 11: ביתו = seine Frau[2] (R. Jehuda, Joma I 1).

*Jr 17, 13: מקוה = Tauchbad (R. Aquiba[?], Joma VIII 9)[3].

*Is 58, 8: אסף = begraben (Sota I 9).

Dt 21, 1: אדמה = Erdboden (Sota IX 2).

Dt 21, 1: ב = auf (Sota IX 2).

Ex 22, 5: שדה = Bodenerde (Bab q VI 4).

2 Sm 12, 8: בית אדניך = Weib deines Herrn (R. Jehuda, Sanh II 2).

Spr 23, 20: זוללי בשר = Fleisch essen (Sanh VIII 2).

*Dt 29, 27: כיום הזה = wie dieser Tag (R. Aqiba, Sanh X 3).

*Dt 13, 17: כליל = Ganzopfer (R. Schimon, Sanh X 6).

Dt 24, 7: התעמר = als Sklaven benutzen (R. Jehuda, Sanh XI 1).

Dt 19, 21: נפש = gefälltes Todesurteil (Makk I 6).

Dt 19, 3: תכין = entsprechend machen (Makk II 5).

*Is 66, 23: בידי חדש בחדשו = von einem Monat bis zu demselben Monat (R. Aqiba, Ed II 10).

*Is 66, 23: בידי שבת בשבתו = von Ostern[4] bis Pfingsten (R. Jochanan b. Nuri, Ed II 10).

Dt 7, 25: על = auf (Ab s III 5).

*Dt 4, 9: דבר = Wort (R. Dosethaj b. R. Jannaj im Namen R. Meïrs, Ab III 8).

*Spr 4, 2: תורה = Gesetz (R. Aqiba, Ab III 14).

*Ps 119, 99: מן = von (ben Soma, Ab IV 1).

*Ps 128, 2: כי = ἐάν (ben Soma, Ab IV 1).

*Nm 14, 22: זה = dieser (Ab V 4).

Lv 4, 13: נעלם = בטל (Hor I 3).

Lv 4, 13: דבר = etwas (Hor I 3).

Lv 7, 14: אחד = $^1/_{10}$ (Men VII 2).

Dt 16, 2: פסח = Pesachlamm (Men VII 6).

Lv 23, 14: עד = bis inkl. (R. Jehuda, Men X 5).

---

[1] Vgl. Schürer II 290 und A. 30. [2] S. die Wörterbücher.

[3] Der Passus fehlt in M 6 und M 95. S. auch Bacher, Agada I 281 A. 1.

[4] Nach Lv 23, 11 15 wurde Ostern „Sabbat" genannt. Vgl. auch Jo 19, 31.

Is 7, 21; 1 Sm 25, 18: צאן = Herde (Schammajiten und Hilleliten, Chull XI 2).

1 Sm 25, 18: עשוות (עשויות[1]) = aktivisch[2] (Hilleliten, Chull XI 2).

Nm 14, 22: זה = dies (Arakh III 5).

*Lv 1, 3: רצון = Wille (Arakh V 6).

Lv 25, 27: איש = Besitzer (Arakh IX 2).

Lv 4, 23: חטא = mit Absicht fehlen (Ker IV 3).

Is 29, 1: אריאל = Tempel (Midd IV 7).

Gn 1, 10: מקוה = Tauchbad (R. Meïr und R. Jehuda, Para VIII 8).

*Mal 3, 8: קבע אלהים = קבע את השמים מלהוריד טל ומטר (R. Elasar b. Asarja[3], Jad IV 3).

Is 10, 13: אסיר גבולת עמים = בלבל את כל האומות (R. Jehoschua, Jad IV 4).

e) In ähnlicher Weise werden die Tempora und Modi der Verba geändert.

*Ir 17, 7: ברוך הגבר = gesegnet wird werden (Pea VIII 9).

*Nm 32, 22: והייתם נקיים = ihr sollt rein sein! (Scheq III 2).

*Spr 3, 4: ומצא חן = und finde Gnade! (Scheq III 2).

Dt 22, 2: והשבתו לו = und gib es ihm zurück! (Bab m II 7).

f) Nicht bloß einzelne Wörter, auch ganze Sätze werden unter dem Drucke einer Tendenz umgestaltet. Dabei wird der grammatische Zusammenhang aufgelöst und eine dem neuen Gedanken angemessene Konstruktion im Geiste geschaffen[4].

*Ps 119, 126: Zeit ist es, zu handeln für J.! Gebrochen haben sie dein Gesetz. Ber IX 5[5]: R. Nathan sagt: הפרו תורתיך עת לעשות ליהוה.

---

[1] So C und M 95.

[2] Vgl. H. L. Strack und C. Siegfried, Lehrbuch der neuhebr. Sprache, Karlsruhe und Leipzig 1884, 74.

[3] So C; M 95: אמרו לו לר׳ אלעזר בן עזריה׳.

[4] Frankel 20 und A. 1 meint, dies sei erst talmudische Gewohnheit gewesen.

[5] So C; der Passus fehlt in M 94.

Ir 9, 19: Lehret eure Töchter Klagegesänge und eine die andere Trauerlieder. Moed III 9: Ein Klagelied ist, wenn eine anfängt und alle antworten darauf; denn es heißt: ולמדנה בנותיכם נהי ואשה רעותה קינה.

*Ir 33, 25: So spricht J.: Habe ich meinen Bund mit Tag und Nacht und die bestimmten Gesetze des Himmels und der Erde nicht festgesetzt, so werde ich auch den Samen Jakobs . . . verwerfen. Ned III 11 [1]: Groß ist die Beschneidung. Denn, wenn sie nicht wäre, hätte der Heilige, hochgelobt sei er, seine Welt nicht erschaffen; denn es heißt: כה אמר יי אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי.

*Is 58, 8: Dann bricht wie Morgenrot dein Licht hervor, und schnell heilet deine Wunde; vor dir her schreitet deine Gerechtigkeit, und J.s Herrlichkeit beschließet deinen Zug. Sota I 9[2]: Nicht von Moses allein gilt, daß ihn Gott begraben, sondern auch von allen Gerechten; denn es heißt: והלך לפניך צדקך כבוד יהוה יאספך.

Dt 25, 9: Sie soll anheben und sprechen: So (geschehe dem Manne). Sota VII 4[2] beweist R. Jehuda aus dieser Schriftstelle, daß die betreffende Formel in der heiligen Sprache gesagt werden müsse.

Dt 22, 2: Wenn aber dein Bruder nicht nahe bei dir ist, und du ihn nicht kennest, so sollst du sie in dein Haus nehmen, und sie sollen bei dir bleiben, bis dein Bruder nach ihnen fragt, dann sollst du sie ihm zurückgeben. Bab m II 7: Sagt jemand, was er verloren hat, gibt aber keine Zeichen davon an, so gibt man es ihm nicht; einem Betrüger auch dann nicht, wenn er die Zeichen angeben kann; denn es heißt: עד דרש אחיך אתו, bis du deinen Bruder erforschest, ob er ein Betrüger ist oder nicht.

Ex 22, 13 14: Wenn jemand von seinem Nächsten etwas entlehnt, und es wird beschädigt oder stirbt, da sein Eigentümer nicht dabei war, so soll er es vergüten. War aber sein

[1] In C als Zusatz bezeichnet.
[2] Fehlt in M 95.

Eigentümer dabei, so soll er es nicht vergüten. Bab m VIII 1: Wenn jemand eine Kuh entlehnt und deren Eigentümer mit ihr, oder er hat die Kuh und deren Eigentümer mit ihr gemietet, oder wenn er zuerst den Eigentümer entlehnt[1] oder gemietet, und nachher die Kuh entlehnt hat, und diese verendet ist, so ist er frei; denn es heißt: אם בעליו עמו לא ישלם Hat er aber zuerst die Kuh entlehnt und nachher den Eigentümer entlehnt oder gemietet, und die Kuh ist verendet, so ist er schuldig; denn es heißt: בעליו אין עמו שלם ישלם.

Dt 25, 2 3: Der Richter soll ihm vor seinem Angesichte Streiche geben lassen nach der dem Vergehen entsprechenden Zahl. Vierzig Streiche soll er ihm geben lassen. Makk III 10: Wieviel Hiebe gibt man ihm? Vierzig weniger einen; denn es heißt: במספר ארבעים, eine Zahl, die nahe an 40 ist[2].

*Is 42, 21: J. gefiel es um seiner Gerechtigkeit willen, groß und herrlich zu machen das Gesetz. Makk III 16: R. Chananja[3] b. Aqaschja sagt: Gott, hochgelobt sei er, wollte Israel Verdienst schaffen[4]; darum machte er ihm viel Gesetz und Gebote; denn es heißt: יהוה חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר.

Lv 5, 2: Wenn jemand etwas Unreines anrührt, sei es das Aas eines unreinen wilden Tieres oder das Aas eines unreinen zahmen Tieres oder das Aas eines unreinen kriechenden Tieres, und es ist ihm unbewußt, so ist er unrein und hat sich verschuldet. Schebu II 5: R. Elieser sagt: השרץ ונעלם ממנו. Wegen des Vergessens, daß er ein kriechendes Tier angerührt, wird er schuldig, nicht aber beim Vergessen, daß er im Heiligtum ist. R. Aqiba sagt: ונעלם ממנו והוא טמא. Wenn er vergessen, daß er unrein ist, wird er schuldig; aber nicht beim Vergessen, daß er im Heiligtum ist.

*Mal 3, 16: אז נדברו יראי יהוה איש אל רעהו ויקשב יהוה וישמע. Ab III 2[5]: Wenn zwei beisammensitzen und sich

---

[1] C hat hier שכר, M 95: שאל. Der Text, welcher hier mehrere Varianten aufweist, ist im übrigen nach C wiedergegeben.

[2] So C; M 95: מימיך שהו סוב את הארבעי. [3] So C; M 95: ר' חנינא.

[4] Anders Bacher, Agada II 376; Hoffmann, Mischna-Übersetzung 219, und Strack, Einl. 32 A. [5] Vgl. Ab III 6.

mit dem Gesetz beschäftigen, ist die Schechina unter ihnen; denn es heißt: Mal 3, 16 (R. Chananja b. Teradjon).

*Klgl 3, 27 28: Es ist gut dem Manne . . ., wenn er einsam sitzt und still ergeben, weil er es ihm auferlegt. Ab III 2: Wenn einer sitzt und (im Gesetz) studiert, so rechnet es ihm die Schrift an, wie wenn er das ganze Gesetz aufrechterhalten würde[1]; denn es heißt: [2]ישב בדד וידם כי נטל עליו (R. Chananja[3] b. Teradjon?).

*Ps 128, 2: Die Arbeit deiner Hände ist es, die du genießest; selig du, und wohl ist dir. Ab IV 1: Wer ist reich? Der sich über den ihm beschiedenen Teil freut; denn es heißt: יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך (b. Soma).

*Dt 33, 21: Gerechtigkeit J.s übte er und seine Gerichte mit Israel. Ab V 18: Moses hatte Verdienst und schaffte den Vielen[4] Verdienst. Darum wird ihm auch das Verdienst dieser angerechnet; denn es heißt: צדקת יהוה עשה ומשפטיו עם ישראל.

Nm 28, 31: Außer dem beständigen Brandopfer und seinem Speiseopfer sollt ihr es opfern; fehlerlose sollt ihr haben, nebst ihrem Trankopfer. Men VIII 7: R. Jose b. R. Jehuda sagt: Wein, in welchem Kahm aufsteigt, ist untauglich; denn es heißt: [5](תמימים יהיו לכם ומנחתם) תמימים יהיו לכם ונסכיהם.

Lv 14, 21: Und wenn er arm ist, und sein Vermögen nicht ausreicht, so nehme er ein Lamm als Schuldopfer zum Webopfer, daß man ihn versöhne, und ein Zehntel feines Mehl, mit Öl angemacht, zum Speiseopfer, und ein Log Öl. Men IX 3: R. Elieser b. Jaaqob sagt: Wenn das Speiseopfer auch 60 Zehntel ausmache, gebe man doch nur ein Log Öl dazu; denn es heißt: למנחה ולוג שמן.

---

[1] So nach C und Strack, Aboth 28. M 95, Hoffmann (Mischna-Übersetzung 338), Fiebig (Aboth 13), Goldschmidt (VII [1903] 1158) setzen einen andern Text voraus.

[2] Hier ist wohl nicht mit Taylor 44 n. 10 und Strack (a. a. O. 28 A. h) als Objekt תורה, sondern dem Zusammenhange nach יסורים zu ergänzen.

[3] So C; M 95: ר' חנינא.

[4] Vgl. οἱ πολλοί im NT. (Fiebig a. a. O. 32 A. 4).

[5] Fehlt in M 95.

Is 7, 21 22: Und es wird geschehen, daß, wer eine Kuh und zwei Schafe hält usw.

1 Sm 25, 18: Da nahm Abigail geschwind zweihundert Brote und zwei Schläuche Wein und fünf zubereitete Schafe. Chull XI 2: Viel heißt nach den Schammajiten zwei Schafe; denn es heißt: יהיה איש עגלה בקר ושתי צאן (= zwei ist eine Herde), nach den Hilleliten fünf; denn es heißt: וחמש צאן עשויות (= fünf machen eine Herde).

Nm 18, 15: Alles, was die Mutter bricht . . ., gehöre dir, jedoch sollst du auslösen lassen den erstgebornen Menschen (כל פטר רחם . . . יהיה לך אך פדה תפדה את בכור האדם). Bekh VIII 8: Hat jemand das Lösegeld für seinen Sohn abgesondert, und ist es verloren gegangen, so muß er dafür haften; denn es heißt: יהיה לך ופדה תפדה.

Lv 27, 28: Alles Verbannte ist J. hochheilig (כל חרם קדש קדשים הוא ליי). Arakh VIII 6: Damit wird nach den Gelehrten angezeigt, daß der Bann auf die allerheiligsten Opfer und auf die Opfer von geringerer Heiligkeit falle [1].

Lv 4, 28: Er bringe als seine Opfergabe eine fehlerlose Ziege wegen seiner Sünde, die er begangen. Ker VI 7: Man darf nicht das Sündopfer von einer Sünde für eine andere bringen, nicht einmal das für (verbotenes) Fett, das man gestern gegessen, für solches, dss man heute gegessen. Denn es heißt: קרבנו על חטאתו, es muß also sein Opfer mit Rücksicht auf seine Sünde gebracht werden.

Ez 43, 16: Und der Ariel ist 12 Ellen lang und 12 Ellen breit ins Gevierte. Midd III 1: Wollte man meinen, der Altar sei nur 12 Ellen lang und breit gewesen, so zeigen die Worte אל ארבעה רבעיו, daß man die 12 Ellen von der Mitte aus nach allen Seiten messen muß.

*Jb 12, 12 13: Ist bei Greisen Weisheit und bei Lebenslänge Einsicht, so ist bei ihm Weisheit und Stärke, so hat er Rat und Einsicht. Qinn III 6: R. Schimon [2] b. Aqaschja sagt: Bei denen, die über dem Gesetze alt wer-

[1] S. unten S. 100. [2] So C; M 95: ר' חניא.

den, hält im Alter der Verstand an; denn es heißt: בישישים חכמה וארך ימים תבונה[1].

g) Zum Zweck des Schriftbeweises wird endlich auch Textänderung angenommen[2]. Sie geschieht:

α) Durch Vertauschung gleich- oder ähnlichlautender Wörter:

*Dt 6,5: בְּכָל־מְאֹדֶךָ = בְּכָל־מַדָּה שֶׁהוּא מוֹדֵד לָךְ (Ber IX 5)[3].

*Spr 22, 28; 23, 10: עוֹלָם = עוֹלִים[4] (Pea VII 3).

*1 Sm 1, 11: מורה = מורא (R. Jose, Nas IX 5).

Nm 5, 17: אֶל = עַל (Sota II 2).

*Jb 13, 15: לוֹ = לֹא (R. Jehoschua b. Hyrkan, Sota V 5).

Lv 9, 22: אֶל = עַל (R. Jehuda, Sota VII 6 = Tam VII 2).

*Gn 6, 3: דין = דון (Sanh X 3).

*Am 9, 6: אֲגֻדָּתוֹ = אַגְדָּתוֹ (? R. Chalaphta aus Kephar Chananja [?], Ab III 6)[5].

*Ps 128, 2: עָשְׁרֵךְ = אַשְׁרֵיךְ (ben Soma, Ab IV 1).

Ex 25, 30: פָּנִים = פָּנִים (ben Soma, Men XI 4).

Lv 27, 28: כל = חל (? Arakh VIII 6).

Lv 14, 38: אֶל = עַל (Neg XII 6)[6].

β) Durch eine den Beweis fördernde Vokalisation:

*Ps 33, 15: יָחַד = יַחַד (Rosch I 2).

Ex 23, 14: רְגָלִים = רַגָּלִים (Hilleliten, Chag I 1).

---

[1] Vgl. ferner Ex 23, 16 — Challa IV 10; Ex 23, 2 — Sanh I 6; Dt 12, 2 — Ab s III 5 (R. Jose der Galiläer); *Ps 82, 1 — Ab III 6 (R. Chalaphta aus Kephar Chananja?); Lv 6, 2 — Seb IX 1 (R. Jehoschua, Rabban Gamliel); Gn 1, 10 — Para VIII 8 (R. Meïr, R. Jehuda).

[2] Siehe auch Blau, Beiträge 38. [3] Vgl. auch Bacher, Agada I 321 A. 2.

[4] Die Bedeutung des Ausdrucks ist nicht klar (siehe Sammter, Mischna-Übersetzung 27 A. 9). Man erklärt ihn gewöhnlich euphemistisch: die Heraufgekommenen = Heruntergekommenen (?). So auch Goldschmidt I (1897) 245 A. 11. M 95 liest Pea V 6, VII 3: עילם und C nur Pea VII 3: עילים. [5] S. unten S. 113.

[6] Zerlegung eines Wortes in zwei liegt wahrscheinlich vor Sanh X 4 zu *Dt 13, 14: בלי יעל = בליעל. Vgl. 1 Sm 2, 6 — Sanh X 3 (R. Elieser): Nm 16, 33 — Sanh X 3 (R. Aqiba). Hoffmann (Mischna-Übersetzung 192 A. 44) meint, der Beweis, daß die Bewohner einer verführten Stadt keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben, werde erzielt durch יצאו in Dt 13, 14: Sie sind herausgetreten aus der Gesamtheit Israels, die der zukünftigen Welt teilhaftig wird. Allein der erste Satz von Sanh X 1: כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנ׳ fehlt in C und ist wahrscheinlich nicht ursprünglich.

Lv 11, 33: וְטָמֵא = וְטָמָא (Aqiba, Sota V 2).

Nm 18, 15: פֹּדֵה תִפְדֶּה = פָּדֹה תִפְדֶּה (Bekh VIII 8).

Lv 11, 38: וְיֻתַּן = וְיִתַּן (R. Jehoschua im Namen des Abba Jose חולי קופרי aus Tibon, Makh I 3).

In all diesen Fällen ist gewöhnlich die Veränderung nur im Geiste gedacht und nicht im Texte durchgeführt[1].

III. Günstig für die Erlangung eines Schriftbeweises war der Umstand, daß eine exakte Übereinstimmung des Schriftzitates mit dem zu beweisenden nicht immer gefordert war. Man gab sich auch zufrieden, wenn nur bei einem der beiden Bestandteile des Beweises die Kongruenz vorhanden war.

Gn 34, 25: Und es geschah am dritten Tag, da sie Schmerz hatten, da nahmen die Söhne Jakobs ... jeder sein Schwert. Schabb IX 3[2]: Woher läßt sich beweisen, daß man ein Kind (das beschnitten worden) noch am dritten Tag, auch wenn derselbe auf den Sabbat fällt, waschen dürfe? Weil es heißt: Gn 34, 25.

Is 1, 18: Wenn eure Sünden rot wie Scharlach sind, so sollen weiß wie Schnee sie werden. Schabb IX 3: Woher läßt sich beweisen, daß man einen karmesinfarbenen Streifen an den Kopf des Bockes heftet, der (in die Wüste) entlassen wird? Weil es heißt: Is 1, 18.

*Ps 33, 15: Er bildet sämtlich ihre Herzen, bemerket alle ihre Handlungen. Rosch I 2: Am Neujahrsfeste gehen alle Menschen, die in die Welt kommen, vor Gott vorüber wie ein Soldatentrupp[3]; denn es heißt: Ps 33, 15.

*2 Sm 18, 14 15: Da er (Absalom) noch an der Terebinthe lebte, umringten ihn zehn Jünglinge, welche die Waffen Joabs trugen, und schlugen Absalom und töteten ihn. Sota I 8: Weil Absalom zehn Kebsweiber

---

[1] Vgl. jedoch Pea VII 3 in C.

[2] = Schabb XIX 3 (R. Elasar b. Asarja). Vgl. oben S. 69. Die Barajtha Schabb 134[b] hat den Zusatz אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. S. unten S. 103.

[3] Siehe Dalman s. v. מרון. Goldschmidt (III [1899] 328) übersetzt: wie im Hammelsprung.

seines Vaters beschlief, wurde er mit zehn Lanzen durchstochen[1]; denn es heißt: 2 Sm 18, 15.

*Gn 50, 7: Also ging Joseph hinauf, seinen Vater zu begraben. Und es gingen mit ihm alle Knechte Pharaos, die Ältesten seines Hauses usw. Sota I 9: Joseph hat sich ein Verdienst erworben, daß er seinen Vater begrub, obwohl er der größte unter seinen Brüdern war; denn es heißt: Also ging Joseph hinauf, seinen Vater zu begraben. Und es war von seinen Brüdern keiner größer als er; denn es heißt: Also ging Joseph hinauf, seinen Vater zu begraben usw. Und es gingen mit ihm sowohl Wagen als Reiter usw. Gn 50, 9[2].

Nm 32, 29 30: Und Moses sprach zu ihnen: Wenn die Söhne Gads und Rubens mit euch hinüberziehen usw. Wenn sie aber nicht mit euch gerüstet ziehen, so sollen sie mit euch ein Eigentum erhalten im Lande Kanaan. Qidd III 4: R. Meïr sagt: Alle Bedingungen, welche nicht so abgefaßt sind wie die die Söhne Gads und Rubens betreffenden, sind keine Bedingungen; denn es heißt: Nm 32, 29 30.

Dt 17, 10: Dann tue nach dem Ausspruche, den sie dir anzeigen, von diesem Orte, den J. wählen wird. Sanh XI 2: Vom hohen Gerichtshof in der Quaderhalle[3] geht das Gesetz aus für ganz Israel; denn es heißt: Dt 17, 10[4].

*Joel 2, 13: Denn gnädig ist er und barmherzig, langmütig und groß an Güte. Ab II 13: Wenn du betest, so mache dein Gebet nicht zu einer festgesetzten Einrichtung, sondern zu einem Flehen vor Gott; denn es heißt: Joel 2, 13 (R. Schimon b. Nethanel).

*Ps 29, 11: J. gibt Stärke seinem Volke, J. segnet sein Volk mit Frieden. Uq III 12[5]: R. Schimon b. Chalaphta sagte: Der Heilige, hochgelobt sei er, hat kein Gefäß finden

[1] So C; M 95: נתלו בו עשר נכליו.
[2] So C. Gekürzt und mit Streichung von Gn 50, 9 in M 95.
[3] Eine andere Erklärung von לשכת הגזית gibt Schürer II 211.
[4] So C; M 95: אלו ואלו באו ללשכ' הגזי' שמשם תורה יוצא לישר' וכו'.
[5] Fehlt in C und M 95.

können, welches den Israel zugedachten Segen fassen konnte, außer den Frieden. Denn es heißt: Ps 29, 11 [1].

Diese nur teilweise Übereinstimmung trifft auch zu, wenn die Schrift auf eine einzelne Person [2] oder auf ein singuläres Ereignis [3] angewendet werden soll.

Der lockere Schriftbeweis gibt sich mitunter schon zu erkennen durch weniger straffe Zitationsformeln [4], z. B.:

הכתוב אומר (עליך) עליו (Pea VIII 9 [5] — Jr 17, 7; Taan III 8 — Spr 23, 25 [R. Schimon b. Schetach]; Qidd I 10 — Prd 4, 12), עליהם הוא אומר (Sanh X 3 — Ps 50, 5 [R. Elieser]; Sanh X 3 [6] — 1 Sm 2, 6 [R. Elieser]), על . . . נאמר (Joma III 11 — Spr 10, 7), על זה נאמר (Pea V 6 = VII 3 — Spr 22, 28; 23, 10; Chag I 5 — Dt 16, 17; Chag I 6 Prd 1, 15; Bab q III 9 — Ex 21, 35 [R. Meïr]; Sanh III 7 — Lv 19, 16 [7]), קיימתה [8] (Bab q III 9 — Ex 21, 35 [R. Jehuda]).

Immerhin wurde für den halachischen Schriftbeweis die völlige Übereinstimmung zur Regel. War die Kongruenz nur in einem Punkte vorhanden, so ließ man diesen Anklang nicht als Beweis (ראיה) gelten, sondern nannte ihn Mnemonikon, Erinnerungszeichen (זכר לדבר). In dieser völligen und teilweisen Übereinstimmung scheint mir die Abgrenzung der beiden Termini zu liegen [9]. Bacher [10] hat eine Liste der

[1] Vgl. ferner Is 61, 11 — Schabb IX 2; Ex 19, 15 — Schabb IX 3.

[2] *Mich 7, 1 — Sota IX 9.

[3] *Os 4, 14 — Sota IX 9; *Is 24, 9 — Sota IX 11; *Ps 12, 2 — Sota IX 12.

[4] Vgl. auch oben S. 68 A. 2.

[5] So C; M 95: על זה נא.

[6] M 95 liest hier anstatt הוא: הכתוב.

[7] So M 95; C zitiert Spr 11, 13.

[8] Eine lockere Verbindungsformel, die einen Schrifttext auf ein singuläres Faktum anwendet, ist auch der Ausdruck des Matthäus- und Johannesevangeliums: ἵνα (ὅπως) πληρωθῇ τὸ ῥηθέν. Siehe Hühn II 275. Er würde sachlich, aber nicht sprachlich der Zitationsformel לקיים מה שנאמר entsprechen, die in der Tosephta und Mechilta uns begegnet. Siehe Bacher, Term. I 170 s. v. קים, und 171 A. 1.

[9] Sie ist subjektiv, und daher in praxi die Unterscheidung zwischen ראיה und זכר לדבר mitunter schwankend.

[10] A. a. O. I 52 s. v. זכר. Die Deutung dieser Termini geht auseinander. Weber 119 hält dafür, daß jener Beweis, welcher nicht

mit dieser Einführungsformel zitierten Bibelstellen hergestellt. Die Beispiele der Mischna sind folgende:

Is 30, 14: Ihr Bruch wird sein wie das Zerbrechen eines irdenen Gefäßes, das man ohne Schonung zertrümmert, und unter dessen Stücken sich keine Scherbe findet, um Feuer zu nehmen von dem Herde oder Wasser zu schöpfen aus einem Behälter. Schabb VIII 7 wird gefragt, wie groß eine Scherbe sein müsse, daß man durch Tragen derselben am Sabbat sich verschulde. R. Meïr sagt, wenn man damit Feuer wegscharren; R. Jose[1], wenn man damit $^1/_4$ (Log Wasser) auffassen könne. R. Meïr führte, wenn auch nicht als ראיה, so doch als זכר לדבר an Is 30 14: לא ימצא במכתתו חרש לחתות אש מיקוד. Aber R. Jose führte als Beweis an: ולחשוף מים מגבא.

Ps 109, 18: Er zog den Fluch an wie sein Gewand; ja er drang wie Wasser in sein Inneres und wie Öl in seine Gebeine. Schabb IX 4: Daß es am Versöhnungstag verboten ist, sowohl sich zu salben wie auch zu trinken, geht, wenn auch nicht als Beweis, so doch als Erinnerungszeichen daraus hervor, daß es heißt: Ps 109, 18[2].

---

vermittelst der Auslegungsregeln geführt wurde, זכר לדבר benannt worden sei; Dobschütz 46 erklärt זכר „Erinnerung", „Hinweis" als das Resultat der kursorischen Schriftbetrachtung, wobei nicht das einzelne Wort betont, sondern mehr der Inhalt und die Ausdrucksweise im allgemeinen beachtet wurden; Jacob bringt den Ausdruck in Zusammenhang mit derjenigen biblischen Bedeutung des Wortes זכר, in welcher es ein Synonym für שם, Name, ist, und übersetzt: „Obgleich diese Sache sich nicht durch Beweisverfahren begründen läßt, so wird sie als tatsächlich vorhanden genannt, angeführt, zitiert" (Zeitschr. f. d. alttestam. Wissenschaft XVII [1897] 72; ebd. XVIII [1898] 300 f). Dagegen Bacher (ebd. XVIII [1898] 83 ff; XIX [1899] 166 f), der hierin ein mnemonisches Zeichen sieht; ebenso Landau 41. Schürer II 335 und Bousset 187 schließen sich noch an Weber an.

[1] So M 95; C + הגלילי.

[2] Die Vermutung Rosenthals (Zusammenhang der Mischna I 33) und Bachers (Term. I 53 A. 3; Agada I 308), daß Schabb IX 1—4 eine Einheit bilde, deren Schriftdeutung nur Anlehnung (זכר לדבר) und deren Urheber der in Schabb IX 1 genannte R. Aqiba sei, kann ich nicht teilen. Vgl. auch oben S. 69 A. 2 u. 3.

Spr 23, 20: Geselle dich nicht zu den Weinsäufern, zu denen, die Fleisch verprassen (אל תהי בסבאי יין בזללי בשר למו). Sanh VIII 2: Ein בן סורר ומורה kann nicht eher als solcher angesehen werden, bis er nicht Fleisch gegessen und Wein getrunken; denn es heißt: זולל וסובא (Dt 21, 20). Wenn auch nicht als Beweis, so dient doch als Erinnerungszeichen: Spr 23, 20.

Die Unterscheidung zwischen ראיה und זכר לדבר ist relativ alt und scheint der Zeit anzugehören, wo die Halacha in der Schrift um eine Stütze sich umzusehen genötigt war. Die Verpflichtung zu einem Gebot stellte aber größere Anforderungen an den Schriftbeweis als die religiös-sittliche Lehre. Zwar sind diese Schranken sporadisch auch in der Haggada vorhanden, aber wahrscheinlich nur als eine Rückwirkung des Verfahrens auf dem Gebiete der Halacha.

Diese ganze Art der Schriftanwendung war den Tannaiten nicht bloß eine geistreiche Spielerei [1], sondern hatte absoluten, durchschlagenden Wert. Vor dem Schriftbeweis hat sich jede vernünftige Erwägung zu beugen [2]. Er kann nur damit unwirksam gemacht werden, daß man die Anwendung des Verses auf den betreffenden Fall bestreitet und dem Schriftzitat dafür eine andere Bedeutung unterschiebt [3].

Ursprünglich wurden nur solche Bestimmungen, die nach dem natürlichen Wortsinn im Gesetze enthalten waren, als מן התורה bezeichnet [4]. Schriftzitate in diesem Sinne sind in der Mischna sehr selten, weil ja der Schrifttext jedem Gelehrten bekannt war. Später wurden aber auch die durch den gelehrten Schriftbeweis gestützten Sätze als in der Schrift enthalten (מן התורה) bezeichnet [5].

Im Gegensatz zu dem künstlichen Schriftbeweis scheint zeitweilig der schon im natürlichen Wortsinn der Schrift ent-

[1] Vgl. auch Landau 38.

[2] Vgl. z. B. Ned X 7, Sota VI 3, Men VIII 5, Chull X 1, Bekh IX 1, Tem I 1, Tem VI 4.

[3] Vgl. z. B. Ber I 3, Pea VII 7, Makk I 6, Men IV 3, Arakh VIII 6, Ker IV 3.

[4] S. oben S. 58.

[5] Z. B. Sota V 2, Men X 5, Chull VIII 4, Makh I 3.

haltene Beweis mit der Formel eingeführt worden zu sein: פירש הכתוב ב', die Schrift hat es deutlich ausgesprochen bei... oder ב' מפרש הוא (וכן) ועליו, darüber liegt ein deutlicher Schriftbeweis vor bei ... Scheq I 5: Das ist die Regel: Alles, was ein Nichtjude und Samariter gelobt und als freiwilliges Geschenk dargebracht hat, nimmt man von seiner Hand an; was er hingegen nicht als Gelübde und freiwillige Gabe geschenkt, nimmt man nicht an, und darüber besteht folgende ausdrückliche Angabe bei Esra (וכן הוא מפרש[1] על ידי עזרא): Ihr habt mit uns nichts zu schaffen, um unserem Gott ein Haus zu bauen (Esr 4, 3).

Tam III 7 = Midd IV 2: Das große Tempeltor hatte zwei Öffnungen, eine gegen Mitternacht, die andere gegen Mittag. Durch letztere durfte nie jemand hineingehen. Darüber liegt ein deutlicher Ausspruch vor bei Ezechiel; denn es heißt (ועליו הוא מפרש[2] על ידי יחזקאל שנאמר): Da sprach J. zu mir: Dieses Tor soll verschlossen bleiben, es soll nicht geöffnet werden, niemand soll durch dasselbe gehen (Ez 44, 2)[3].

Der Ausdruck diente ursprünglich in keinem Falle dazu, das, was in der Tora unbestimmt gelassen oder nur angedeutet ist, als in den prophetischen und hagiographischen Büchern deutlich ausgesprochen zu bezeichnen[4]. Diesen Beigeschmack erhielt die Phrase durch die Verbindung: ועליו מפורש בקבלה[5]. Denn dagegen spricht schon das bei Bacher[6] angeführte Beispiel T Seb XI 7 (496, 7): Das ist die Regel: Wer ein Recht hat auf das Fleisch, hat auch ein Recht auf die Häute, und wer kein Recht hat auf das Fleisch, hat auch kein Recht an den Häuten mit Ausnahme des Ganzopfers, von dem die Schrift deutlich ausgesprochen hat (חוץ מן העולה שפירש בה הכתוב): Das Fell des Brandopfers, das er darbringt, soll demselben Priester gehören (Lv 7, 8).

[1] So C; M 95: שמפורש.

[2] So C; M 95 liest Tam III 7: ועליו מפורש, Midd IV 2: ועליו הוא מפורש.

[3] Vgl. auch Ker II 5. Die Beispiele aus der nichtmischnischen Literatur s. bei Bacher, Term. I 154 s. v. פרש.

[4] So Bacher a. a. O. I 155. [5] S. oben S. 86.

[6] A. a. O. I 154.

Auf den natürlichen Wortsinn gehen auch noch andere Termini, mit welchen der Wortlaut bestimmter Gebote und Verbote angeführt wird, ähnlich unserem „nach Paragraph so und so", z. B.: מִשּׁוּם (zusammengesetzt aus מִן + שׁוּם = שֵׁם)[1]: Makk I 3 — Ex 20, 16; Dt 19, 19 (R. Meïr), Bab m IX 12 — Dt 24, 15; Lv 19, 13[2]. עַל: Ned IX 4 — Lv 19, 18 17; 25, 36 (R. Meïr), Bab m V 11 — Lv 25, 37 36; Ex 22, 24; Lv 19, 14[3].

Dritter Abschnitt.

Die Schriftauslegung in der Mischna.

Bei der Schriftanwendung steht das, was bewiesen werden soll, schon unabhängig von der Schrift fest. Die Schrift wird nicht um Aufschluß gefragt, die Sorge geht vielmehr dahin, sie für den aufgestellten Satz um jeden Preis zu gewinnen, nötigenfalls so zu wenden und zu drehen, daß sie als Bestätigung angesehen werden kann.

Im Gegensatz zu diesem tendenziösen Verfahren scheint im vornhinein die Schriftauslegung ein Eingehen auf den Sinn und den Zusammenhang zu fordern. Allein auch hier, wo man die Schrift selber, wenigstens formell, reden lassen will, hat man, was man findet, oftmals schon mitgebracht.

Die einfache Bibelexegese, die in der Erklärung des natürlichen Textsinnes besteht, ist in einer Zeit, die ganz in der Schrift lebt und webt[4], lediglich Gegenstand des Jugendunterrichts[5]. „Die Bibel wird zur Fibel."[6] Von fortlaufenden Kommentaren, die viele jüdische Forscher voraussetzen[7], ist nichts bekannt.

[1] Vgl. Bacher a. a. O. I 121 s. v. משום und I 188 s. v. שם.

[2] Die Formel משום שנאמר wird jedoch bei tendenziösem Schriftbeweis gebraucht: Bikk I 2, Pes II 2 (in M 6 und M 95), Para III 7.

[3] So C und M 95; die Ausgaben haben משום. In den Zitaten wird hier — nicht durchgehends — בל für לא gesetzt, „weil in der Halacha diese Negationspartikel bei der Kennzeichnung des Verbotes üblicher ist" (Bacher a. a. O. I 121 A. 2. S. auch Pea VI 4 in C (Dt 24, 19); Ned II 1 in C (Nm 30, 3).

[4] Über die Verbreitung der Heiligen Schrift s. Blau, Studien 84 ff. Über die Schriftkenntnis der neutestamentlichen Schriftsteller s. Hühn.

[5] S. oben S. 55. Vgl. auch Zunz 337; Bacher a. a. O. I 135 s. v. סופר = Bibellehrer. [6] Bousset 160. [7] Siehe Dobschütz 19.

In der Mischna sind zumeist nur Auslegungen von ungewöhnlichen Wörtern und Sachen uns erhalten.

Lv 9, 9: לקט — Pea IV 10,

Lv 19, 10: פרט — Pea VII 3,

Lv 19, 10: חעולל (עוללה) — Pea VII 4,

Nm 9, 10: דרך רחקה — Pes IX 2 (R. Aqiba, R. Elieser),

Prd 1, 15: מעות לא יוכל לתקן — Chag I 7 (R. Schimon b. Menasja, R. Schimon b. Jochaj),

Lv 21, 7: זנה — Jeb VI 5 (R. Jehuda),

Lv 16, 18: המזבח אשר לפני ה׳ — Joma V 4,

Dt 23, 2; כרות שפכה, פצוע דכה — Jeb VIII 2,

Nm 30, 10: — נדר אלמנה וגרושה יקום עליה — Ned XI 9,

Dt 20, 8: הירא ורך הלבב — Sota VIII 5 (R. Aqiba[1], R. Jose der Galiläer, R. Jose),

Dt 21, 4: איתן — Sota IX 5,

Lv 25, 36: נשך, תרבית[2] — Bab m V 1,

Gn 4, 10: דמי אחיך (Pl.) — Sanh IV 5[3],

Dt 21, 23: קללת אלהים חלוי — Sanh VI 4,

Dt 18, 11: ידעני, אוב — Sanh VII 7,

Lv 21, 20: גבן — Bekh VII 2 (R. Dosa, R. Chananja[4] b. Antigonos),

Lv 21, 18: חרם — Bekh VII 3,

Lv 21, 20: מרוח אשך — Bekh VII 5 (R. Jischmael, R. Aqiba, R. Chananja[4] b. Antigonos),

Lv 27, 10: טוב ברע — Tem I 2,

Dt 23, 19: מחיר כלב, אתנן זונה — Tem VI 2 3,

Ez 46, 22: קטורות — Midd II 5[5],

Lv 13, 18: שחין — Neg IX 1,

Lv 13, 24: מכוה — Neg IX 1,

Lv 13, 30: שער צהוב דק — Neg X 1 (R. Aqiba, R. Jochanan b. Nuri)[6],

[1] Fehlt in M 95. [2] So M 95; C: מרבית.

[3] Die gegebene Parallelerklärung (דבר אחר) kommt der wirklichen nahe. Siehe Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik[26], Leipzig 1896, 394. [4] So C; M 95: ר׳ חנינא.

[5] C: ואין קטורות אלא מקורות; M 95: אין קטורות אלא שאינן מקורות.

[6] Vgl. Dobschütz 32 A. 3; Bacher, Agada I 310.

Lv 13, 42: קרחת — Neg X 10,
Gn 1, 10: ימים (Pl.) — Para VIII 8 (R. Jehuda),
Ps 40, 3: טיט היון — Miq IX 2.

Als Schulausdruck für den gewöhnlichen und eigentlichen Wortsinn findet sich כשמועו[1] oder כמשמעו[2].

Der natürliche Schriftsinn war den Tannaiten zu gut bekannt und zu wenig interessant, als daß sie sich damit begnügt hätten. Sie wollten mehr wissen, als was der einfache Wortsinn ergab. Einen Reiz übte in dieser Richtung jedenfalls das Dogma der Inspiration aus, nach welchem hinter den heiligen Schriften Gott steht. Weil sie aber nicht die Fähigkeit hatten, in die Tiefe zu gehen und in das Verständnis der Schrift im eigentlichen Sinne einzudringen, quälten sie sich um so eifriger mit der Schale ab. Ihre hermeneutischen Grundsätze sind großenteils aus Äußerlichkeiten abstrahiert und unzulänglich. Darum bieten sie mehr oder weniger einem willkürlichen Inhalt Raum und tragen denselben künstlichen, ja materialistischen Charakter zur Schau wie die Schriftanwendung.

I. Schon die logischen Deduktionen aus Schriftstellen sind nicht einwandfrei.

In der Mischna wird angewendet a) der Schluß a minori ad maius. Älter als der Schulausdruck וחומר קל[3] ist die Konklusionsformel: על אחת כמה וכמה = auf eines wie viel und wie viel, d. h. dem einen steht wie viel gegenüber, um wieviel mehr (Mt 6, 30: οὐ πολλῷ μᾶλλον[4]).

*Dt 17, 6: Auf die Aussage von zwei Zeugen oder von drei Zeugen soll der getötet werden, der den Tod verdient. Makk I 7: R. Aqiba sagt, der dritte[5] (Zeuge) werde nur deswegen erwähnt, um ihn zu belasten und das Urteil über ihn dem über die ersten zwei Zeugen gleichzusetzen. Wenn nun

[1] So C in Sota VIII 5, IX 5, Miq IX 2 und M 95 in Miq IX 2.
[2] So M 95 in Sota IX 5. Vgl. auch Bacher, Term. I 190.
[3] S. unten S. 142.
[4] Vgl. Hirsch Sachs, Die Partikeln der Mischna (Gießener Diss.), Kirchhain 1897, 23.
[5] So C; M 95: הכתוב השלישי.

die Schrift den, der sich den Übertretern anschließt, ebenso bestraft hat wie die Übertreter, um wieviel mehr (על אחת כמה וכמה) wird sie denjenigen, der sich zu dem gesellt, der das Gebot tut, belohnen, wie wenn er es selbst tun würde.

*Dt 12, 23: Nur halte daran fest, daß du das Blut nicht issest; denn das Blut ist das Leben. Makk III 15: Wenn derjenige, der sich vom Blut enthält, wovor der Mensch ohnehin Ekel hat, einen Lohn empfängt, um wieviel mehr (על אחת כמה וכמה) wird der, welcher sich von Raub und Blutschande ferne hält, wonach die Seele des Menschen sich sehnt und daran Gefallen hat, ein Verdienst haben für sich und seine Geschlechter (und die Geschlechter seiner Geschlechter)[1] bis ans Ende aller Geschlechter (R. Schimon b. Rabbi).

*Dt 22, 7: Die Mutter sollst du fliegen lassen, und die Jungen kannst du dir nehmen, damit es dir gut gehe und du lange lebest. Chull XII 5: Sagte die Schrift bei einem leichten Gebot, welches nur ein Ass[2] betrifft: Damit es dir gut gehe usw., um wieviel mehr (קל וחומר) bei den schweren Geboten des Gesetzes.

Nm 3, 45: Nimm die Leviten statt aller Erstgebornen unter den Söhnen Israels. Bekh I 1: Die Priester und Leviten sind frei (von dem Gesetz der Erstgeburt) durch den Schluß קל וחומר: Da sie die Erstgeburt Israels frei gemacht in der Wüste, so haben sie vielmehr ihre eigene Erstgeburt frei gemacht.

*Lv 14, 36: Der Priester gebiete, daß sie das Haus ausräumen, ehe der Priester hineinkommt, den Ausschlag zu besehen, damit nicht alles, was im Hause ist, unrein werde. Neg XII 5: R. Jehuda sagt, auch die Holz- und Rohrbündel. R. Schimon sagt: Ist es denn der Mühe wert, auszuräumen? R. Meïr sagte: Was wohl dadurch verunreinigt würde? Sage man[3] die hölzernen Geräte, Kleider, das Metall, so braucht man sie nur zu waschen, und sie sind rein. Auf was sieht also die Tora? Auf die irdenen Gefäße, auf die Flaschen und Kannen. Wenn so das Gesetz auf das gering geachtete

[1] Fehlt in M 95. [2] C: באסר; M 95: באיסור. [3] So M 95.

Vermögen des Israeliten sieht, um wie viel mehr (קל וחומר) auf das geachtete; wenn schon auf das Vermögen, um wieviel mehr auf das Leben seiner Söhne und Töchter, und wenn auf das des Gottlosen, um wieviel mehr auf das des Gerechten[1].

b) Auf Grund der Gleichheit zweier Gegenstände wird ex analogia geschlossen.

Is 30, 22: Und ihr werdet für unrein erklären eure mit Silber eingefaßten Bilder und den goldenen Überzug eurer Gußbilder und sie entfernen wie eine Unreinigkeit (דוה כמו). Schabb IX 1 = Ab s III 6: R. Aqiba sagt: . . . Wie eine Nidda durch Tragen verunreinigt, so auch ein Götze.

*Is 29, 1: Wehe Ariel, Ariel (אריאל), du Stadt, wo David lagerte. Midd IV 7: Wie ein Löwe (האריה) hinten schmal und vorne breit ist, so auch der Tempel[2].

c) Auch eine Art von Induktion ist gang und gäbe.

Jr 9, 25: Alle Völker sind unbeschnitten, und das ganze Haus Israel ist unbeschnitten am Herzen.

1 Sm 17, 36: Und diesem Philister, dem Unbeschnittenen, soll es gehen wie einem von ihnen; denn er hat geschmäht die Schlachtordnung des lebendigen Gottes.

2 Sm 1, 20: Daß sich nicht freuen die Töchter der Philister, daß nicht frohlocken die Töchter der Unbeschnittenen. Ned III 11: Nur die Heiden heißen Unbeschnittene.

*1 Sm 4, 17: Geflohen ist Israel vor den Philistern, und eine große Niederlage ist geschehen unter dem Volke.

1 Sm 31, 1: Und die Männer von Israel flohen vor den Philistern und fielen erschlagen auf dem Gebirge Gilboa. Sota VIII 6: Anfängliche Flucht führt zur Niederlage.

*Gn 26, 5: Weil Abraham gehört hat auf meine Stimme und beobachtet hat, was ich zu beobachten gab, meine Gebote, meine Vorschriften und meine Gesetze. Qidd IV 14:

[1] Vgl. ferner *Lv 18, 29 — Makk III 15: על אחת כמה וכמה (R. Chananja [so C; M 95: Channina] b. Gamliel); *Lv 27, 28 — Arakh VIII 4: על אחת כמה וכמה (R. Elasar b. Asarja).

[2] Vgl. ferner *Ir 17, 13 — Joma VIII 9 (s. oben S. 94 A. 3); *Dt 29, 27 — Sanh X 3 (R. Aqiba).

Abraham hat das ganze Gesetz gehalten, ehe es gegeben worden; denn es heißt: Gn 26, 5[1].

d) Gewöhnlich ist der Schluß auf das Kontrarium.

Ex 21, 22: Wenn Männer hadern und schlagen ein schwangeres Weib, daß ihre Frucht von ihr abgeht, aber keine Verletzung geschehen ist, so soll der Täter an Geld gestraft werden, wie viel der Mann der Frau ihm auferlegt. Keth III 2: Wer sein Leben verwirkt, bei dem findet keine Geldstrafe statt; denn es heißt: Wenn keine Verletzung geschehen ist, soll er an Geld gestraft werden (= wenn eine Verletzung geschehen ist, soll er nicht an Geld gestraft werden).

*Lv 18, 29: Jeder, der eins von diesen Greueln tut, der soll, wenn er es tut, ausgerottet werden aus seinem Volke (= es sollen leben, die nicht tun).

*Lv 18, 5: Wer diese (Satzungen) tut, der lebt durch sie. Makk III 15: Daraus beweist R. Schimon[2], daß der, welcher weiter nichts tut, als daß er kein Gebot übertritt, einen Lohn erhält wie der, welcher ein Gebot erfüllt[3].

II. Als exegetische Normen kommen folgende Grundsätze in Betracht:

1. Wörter können Zahlen bedeuten, deren Wert aus dem Zusammenhang oder aus der Zahl der Buchstaben oder aus dem Zahlenwert der Buchstaben sich ergibt.

Nm 14, 27: Wie lange währet es noch mit dieser bösen Gemeinde, die gegen mich murrt? Sanh I 6: Woher läßt sich beweisen, daß eine Gemeinde 10 ausmachen?

---

[1] Vgl. auch Sota VIII 1, ferner *Is 41, 4; Gn 15, 13 16 — Ed II 9 (R. Aqiba). Text und Auslegung der Stelle schwanken. Siehe Hoffmann, Mischna-Übersetzung 269f; Bacher, Agada I 330.

[2] So C; M 95: ר׳ ישמעאל.

[3] Bacher (a. a. O. II 128) faßt irrtümlich die Bibelzitate als einen Beweis für die vorhergehende These des R. Chananja b. Gamliel, während Hoffmann (a. a. O. 218 A. 139) aus Lv 18, 5 herausliest, damit könne nur die Unterlassung der in demselben Abschnitt verbotenen Handlungen gemeint sein. Ähnlich Goldschmidt VII (1903) 603 A. 320. Vgl. ferner *Dt 20, 3 — Sota VIII 1; Ex 23, 2 — Sanh I 6; *Ps 1, 1 2 — Ab III 2 (R. Chananja [so C; M 95: Channina] b. Teradjon).

Weil es heißt: Nm 14, 27[1], ausgenommen sind Josua und Kaleb.

*Ps 82, 1: אלהים נצב בעדת אל. Ab III 6: R. Chalaphta aus Kephar Chananja[2] sagt: Wenn zehn beisammensitzen und sich mit der Tora beschäftigen, so ist die Schechina unter ihnen, denn es heißt: Ps 82, 1 (עדה = 10).

*Ps 82, 1: בקרב אלהים ישפט. Ab III 6: Woher läßt es sich beweisen bei fünf? Weil es heißt: Ps 82, 1 (in der Mitte, Hälfte sc. der עדה = 5)[3].

*Am 9, 6: Er, der im Himmel sein Obergemach gebaut und auf die Erde sein Gewölbe gegründet hat (ואגדתו על ארץ יסדה). Ab III 6: Woher läßt sich beweisen, daß, wenn auch nur drei beisammen sitzen und sich mit dem Gesetz beschäftigen, die Schechina unter ihnen ist? Weil es heißt: Am 9, 6[4] (ארץ, drei Buchstaben [?] = 3).

---

[1] Dieser Vers wird auf die zwölf Kundschafter bezogen. S. oben S. 52 u. 63 A. 4.

[2] Vgl. Ab III 2 und die anonyme Überlieferung M Bach 11 (73[b] 19). In Ber 6[a] wird der Spruch ohne Scheidung an einen solchen des R. Jizchaq angehängt.

[3] So C. Taylor 47 n. 16 möchte die Zahl 5, da sie in den beiden Relationen Ber 6[a] und M Bach 11 (73[b] 19 ff) fehlt, streichen, ebenso Strack (Aboth 29 A. c). Sie hätten dann konsequenterweise Ps 82, 1 mit der Zahl 3 verbinden sollen (so Strack a. a. O.[2] 35; Bacher, Agada II 552 A. 2; Hoffmann, Mischna-Übersetzung 339; Goldschmidt VII [1903] 1159; Fiebig, Aboth 15). Meines Erachtens ist die Rezension in Ber 6[a] und M Bach 11 zwar älter, allein auch die Erweiterung in Ab III 6 nach C kann für sich betrachtet werden und gibt einen Sinn.

[4] So C; ferner Taylor 47; Strack a. a. O.[3] 29. Taylor 46 n. 15 verweist zur Erklärung auf Bab m I 8, wo 3 Scheine als אגודה של שטרות bezeichnet werden, Strack nach Hoffmann auf Sukka 13[a], wo 3 Stücke אגד genannt werden. Andere verbinden Am 9, 6 mit der Zahl fünf (M 95; Bacher a. a. O. II 552 A. 2; Strack a. a. O.[2] 35; Hoffmann a. a. O. 339; Goldschmidt VII [1903] 1159; Fiebig, Aboth 15), wobei sie unter אגודה eine Anzahl von 5 Personen verstehen, oder auch darauf hinweisen, daß man mit 5 Fingern einsammelt (Strack). Allein beide Deutungen zugegeben, ist es nicht ersichtlich, wie die Stelle als Beweis dafür dienen könne, daß, wenn 3 oder 5 Personen sich mit der Tora beschäftigen, die Schechina unter ihnen ist. Der vermutliche Sinn der Stelle ist: Seine Lehre (אגדה im weiteren Sinne) hat er auf 3 gegründet. Siehe

*Prv 8, 21: להנחיל אהבי יש ואצרתיהם אמלא. Uq III 12[1]: R. Jehoschua b. Levi sagte, der Heilige, hochgelobt sei er, werde jeden Gerechten 310 Welten erben lassen; denn es heißt: Prv 8, 21 (יש = 310)[2].

2. Das in der Schrift zuerst Genannte geht in der Wirklichkeit dem Nachfolgenden vor[3].

Dt 24, 21: Wenn du deinen Weinberg liesest, so sollst du keine Nachlese halten. Pea VII 7: Die Armen haben vor der Weinlese kein Recht auf עוללות (R. Aqiba?).

Ex 13, 13: Alle Erstgeburt vom Esel löse mit einem Lamme und wenn du sie nicht lösest, so brich ihr das Genick.

Ex 21, 8: Wenn sie ihrem Herrn nicht gefällt, daß er sie nicht zum Weibe nimmt, so soll er sie losgeben.

Dt 25, 7: Und wenn es dem Manne nicht gefällt, seine Schwägerin zu nehmen, so soll seine Schwägerin hinaufgehen in das Tor zu den Ältesten.

Lv 27, 27: Und ist es eins von den unreinen Tieren, so löse er es nach deinem Schätzungspreise und setze den fünften Teil hinzu, und wenn es nicht gelöst wird, so verkaufe man es für deinen Schätzungspreis. Bekh I 7: Will man die Erstgeburt des Esels nicht lösen, so bricht man ihr von hinten her mit einem Hackmesser das Genick und begräbt sie. Das Gebot das Lösens geht dem Gebot des Genickbrechens vor; denn es heißt: Ex 13, 13. Das Gebot, zum Weibe zu nehmen, geht der Lösung vor; denn es heißt: Ex 21, 8. Das Gebot der Schwagerehe geht der Chaliza vor. So war es früher, da man in Rücksicht auf das Gebot

---

die Zählung der Buchstaben in den Kontroversen Elasars aus Modein und Jehoschuas in M Waj 1 (45[a] 21) und M Waj 2 (47[a] 19. Zusatz der Münchener Mechilta-Handschrift, Cod. hebr. 117). Die Dreizahl könnte übrigens auch mit der dreimaligen Erwähnung des Wortes ארץ in Am 9, 5 6 zusammenhängen. S. unten S. 130. [1] Fehlt in C und M 95.

[2] Vgl. ferner Dt 21, 2: זקניך (Pl.) = 2, שופטיך (Pl.) = 2 — Sota IX 1 (R. Jehuda); Nm 35, 24 25: עדה = 10 (Sanh I 6).

[3] Vgl. dagegen den Midrasch der Schule Jischmaels; Bacher, Term. I 112 s. v. מעשה, ferner R. Schimon in Ker VI 9.

handelte; aber jetzt, da man nicht mehr auf das Gebot sieht, verordnete man, daß die Chaliza der Schwagerehe vorgehe. Das Gebot des Lösens durch den Herrn geht dem durch irgend einen andern vor; denn es heißt: Lv 27, 27[1].

3. Nebeneinanderstehendes in der Schrift hat gleichen Inhalt und gleiche Beziehung. Diese Maxime wird aus der Beobachtung des Parallelismus in der Schrift hervorgegangen sein[2].

Prv 30, 19: Der Weg des Schiffes mitten im Meer. Schabb IX 2: Da Schiff und Meer nebeneinander stehen[3], wird durch Analogie geschlossen, daß ein Schiff rein bleibt.

Ex 19, 15: Seid bereit auf den dritten Tag, berühret kein Weib. Nach Schabb IX 3 hat die erste Hälfte des Verses denselben Inhalt wie die zweite.

Schabb XI 2: Wenn zwei Galerien[4] auf öffentlichem Platze einander gegenüber sind, so ist der, welcher aus einer in die andere etwas reicht oder wirft, frei. Sind beide in einem Stockwerk[5], so ist der, welcher etwas hinüberreicht, schuldig, der Werfende aber frei; denn das[6] war die Dienstarbeit der Leviten.

Jos 6, 5: והיה במשך בקרן היובל כשמעכם את קול השופר. Rosch III 2: Es sagte R. Jose: Werden nicht alle Schopharoth Qeren genannt?

*Gn 17, 1: Wandle vor mir und sei vollkommen. Weil im Anschluß an diese Rede Gott dem Abraham das Gesetz

[1] Vgl. auch *Ex 15, 1 — Sota V 4 (?R. Nechemja).

[2] Nach S^n 25, 1 (47^a 17) wäre das eine exegetische Regel Aqibas (s. Bacher a. a. O. I 133 s. v. כמך, und Agada I 302).

[3] Sammter (Mischna-Übersetzung 22 A. 6) hält den Ausdruck בלב ים nach der Gemara (Schabb 83^b) für überflüssig. Daß aber auch schon den Autor der Mischna diese Wahrnehmung bestimmte, läßt sich nicht erweisen.

[4] G: כצוצריות; M 95: גזוזטראות. Siehe Levy und Krauß s. v. כסוסטרא und Strack, Vokabular zu Schabbath s. v. בצוצרה.

[5] M 95: דיוטא. Siehe Krauß s. v. דיוטי und Strack a. a. O. s. v. דיוטי.

[6] Das Hinüberreichen. Weil das Gebot der Sabbatsruhe und auf den Bau der Stiftshütte Bezügliches Ex Kap. 35 nebeneinander stehen, sind die hier ausgeführten Arbeiten dort verboten. S. auch Strack, Einl. 18.

der Beschneidung gibt, wird von R. Meïr[1] Ned III 11 gesagt: Groß ist die Beschneidung; denn obgleich unser Vater Abraham alle Gebote erfüllte, wurde er doch erst vollkommen genannt, als er die Beschneidung vollzog; denn es heißt: Gn 17, 1.

*Gn 12, 6: Und Abram zog durch das Land bis an den Ort Sichem, bis אלון מורה. Sota VII 5: אלון מורה ist Sichem.

*Is 24, 9: Nicht mehr trinkt man Wein bei Gesang. Im Zusammenhalt mit Is 24, 10 wird Sota IX 11 gesagt, seitdem das Synedrium aufgehört, habe der Gesang in den Trinkhäusern[2] aufgehört.

Ex 21, 29: Der Stier soll gesteinigt werden, und auch sein Herr soll getötet werden. Sanh I 4: Wie die Tötung des Herrn, so auch die Tötung des Stieres[3].

Ex 23, 2: Du sollst nicht der Menge folgen, Böses zu tun; auch sollst du nicht bei einer Rechtssache so antworten, daß du der Menge nach dich neigest. Sanh I 6 werden die ersten Worte des Verses dahin erklärt, daß man nach der Majorität freisprechen dürfe.

*Gn 6, 3: Mein Geist soll nicht stets im Menschen bleiben, weil er Fleisch ist. Da im Nachfolgenden von der Sündflut die Rede ist, wird auch Gn 6, 3 darauf bezogen und Sanh X 3 gesagt: Das Geschlecht der Sündflut hat keinen Teil an der zukünftigen Welt und wird nicht stehen im Gericht; denn es heißt: Gn 6, 3, sie werden kein Gericht und keinen Geist haben[4].

Dt 19, 3: Du sollst dir die Straße in Stand setzen und in drei Teile teilen das Gebiet deines Landes. In Makk II 5 ist die Auffassung der ersten Hälfte des Verses durch die zweite veranlaßt[5].

Lv 19, 28: Und keine Schrift sollt ihr auf euch eingraben; ich bin J. Makk III 6: R. Schimon b. R. Jehuda sagt im

[1] So C. M 95: Rabbi. [2] So C; M 95: מן המשתאות.
[3] Durch 23 Richter. [4] S. oben S. 100. Die Erläuterung fehlt in C.
[5] S. oben S. 70 und 94.

Namen R. Schimons, man werde erst schuldig, wenn man dort den Namen (Gottes)[1] schreibt; denn es heißt: Lv 19, 28.

*Hl 1, 2 3: כי טובים דודיך מיין לריח שמניך טובים. Abs II 5: R. Jehoschua sagte zu ihm: Bruder Jischmael, wie liesest du: כי טובים דודיך מיין oder כי טובים דוֹדַיִךְ מיין. Er antwortete ihm כי טובים דוֹדַיִךְ מיין. Da sprach er zu ihm: Es ist dem nicht so; denn sein Parallelglied (חבירו)[2] lehrt darüber: לריח שמניך טובים.

*Dt 4, 9: Nur hüte dich und bewahre deine Seele sehr, daß du nicht vergissest die Dinge, welche deine Augen gesehen haben. Ab III 8 wird, da Dt 4, 8 vom Gesetz die Rede ist, auch Dt 4, 9 in diesem Sinne ausgelegt (R. Dosethaj b. R. Jannaj im Namen R. Meïrs).

Dt 14, 21: Ihr dürft kein Aas essen ... Du sollst das Böcklein nicht kochen in der Milch seiner Mutter. Chull VIII 4: R. Jose der Galiläer sagt: Was als Aas zu essen verboten ist, ist auch verboten in Milch zu kochen.

*Nm 14, 22: Und die mich schon zehnmal versucht und auf meine Stimme nicht gehört haben. Arakh III 5: So finden wir es, daß das Urteil über unsere Väter nur um der bösen Zungen willen unterzeichnet worden ist: denn es heißt: Nm 14, 22 (vorher ist nämlich von den Kundschaftern die Rede).

Lv 27, 10: Wenn man ein Tier mit einem andern vertauscht, so soll dasselbe samt dem Vertauschten heilig sein (והיה הוא ותמורתו יהיה קדש). Tem I 1: Wie die Heiligung im Hause des Besitzers auf die Erstgeburt fällt, so nach R. Aqiba auch die Verwechslung im Haus des Besitzers.

Ps 40, 3: Er brachte mich herauf aus der Grube des Verderbens, aus kotigem Schlamm (ויעלני מבר שאון מטיט היון). Miq IX 2: טיט היון ist der Schlamm der Grube[3].

[1] Hier ist nicht der Name eines Götzen gemeint, wie Hoffmann (Mischna-Übersetzung 214 A. 65) nach einer Barajtha des Bar Qappara (Makk 21a) annimmt. Letztere geht auf einen Schriftbeweis mit Akzentuation des Wörtchens אני. [2] Vgl. Bacher, Term. I 55 s. v. חבר.

[3] Vgl. ferner *Spr 23, 10 — Pea V 6; *Mich 7, 1 2 — Sota IX 9; *Spr 8, 21 — Uq III 12 (R. Jehoschua b. Levi; der Passus fehlt in C und M 95).

4. Zwei Sätze, die beliebige Wörter und Ausdrücke gemein haben, mögen sie noch so weit voneinander abliegen, gehören zusammen, und es gelten für sie die gleichen Beziehungen. Im Hintergrund steht dabei wohl die Vorstellung, daß die Schrift literarisch ein einheitlicher Kodex ist und als Gottesbuch nichts Zufälliges enthält.

Nm 30, 14: Alle Gelübde und alle Eide der Enthaltung, sich zu kasteien, kann ihr Mann gültig erklären und kann ihr Mann aufheben (אישה יקימנו ואישה יפרנו). Ned X 7: Die Gelehrten sagten: Alles, was unter das Gültigerklären fällt, fällt auch unter das Auflösen, und was nicht unter das Gültigerklären fällt, fällt auch nicht unter das Auflösen.

*Richt 13, 5: Du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, auf dessen Haupt soll kein Schermesser (מורה) kommen, denn ein Nasiräer Gottes soll der Knabe sein.

1 Sm 1, 11: Und kein Schermesser (מורה) soll über sein Haupt kommen. Nas IX 5: Samuel war nach R. Nehoraj ein Nasiräer. Wie nämlich Richt 13, 5 מורה auf einen Nasiräer geht, so auch מורה in 1 Sm 1, 11.

Dt 26, 5: Und du sollst anheben und sprechen vor J., deinem Gott usw. (וענית ואמרת לפני יי אלהיך).

Dt 27, 14: Da sollen die Leviten anheben und sprechen zu jedermann von Israel mit erhobener Stimme (וענו הלוים ואמרו אל כל איש ישראל קול רם). Sota VII 3: Wie an letzterer Stelle das Anstimmen (העניה) in heiliger Sprache geschieht, so auch an ersterer[1].

*Dt 11, 30: Diese liegen jenseits des Jordans . . . im Land der Kananiter . . . gegenüber von Gilgal bei אלוני מרה.

Gn 12, 6: Und Abram zog durch das Land bis an den Ort Sichem, bis אלון מורה. Sota VII 5: Wie an letzterer Stelle אילון מורה[2] Sichem bedeutet, so auch an ersterer.

Lv 20, 16: Wenn ein Weib irgend einem Tiere naht, um sich mit ihm zu begatten, so soll man das Weib und das Tier töten (והרגת את האשה ואת הבהמה).

[1] Vgl. auch S[d] 26, 5 (128[a] 1). [2] In M 95 fehlt מורה.

Lv 20, 15: Wer ein Tier beschläft, der soll getötet werden, und auch das Tier sollt ihr töten (ואת הבהמה תהרגו). Sanh I 4: Ein Tier, das mit einem Weibe oder Manne zu tun gehabt, wird von 23 Richtern abgeurteilt (wie der Mann oder das Weib).

Lv 24, 7: Und lege auf diese Reihen (על המערכת) den reinsten Weihrauch.

Nm 2, 20: Und neben ihm (ועליו) der Stamm Manasse. Men XI 5: Weil an letzterer Stelle על die Bedeutung von „neben" hat, so auch in Lv 24, 7, und Abba Schaul beweist damit, daß man die zwei Schalen Weihrauch in den Raum zwischen den Schaubroten stellte.

*Lv 1, 9: Ein Opfer des Wohlgeruchs dem Herrn (אשה ריח ניחוח ליהוה).

Lv 1, 17; 2, 2: Ebenso. Men XIII 11: Bei dem Brandopfer (von Vieh und)[1] Vögeln sowie beim Speiseopfer heißt es: אשה ריח ניחוח, um anzudeuten, daß es eins ist, ob einer viel oder wenig bringt, wenn er nur sein Herz zum Himmel richtet.

Lv 22, 28: Und einen Stier oder ein Schaf samt seinem Jungen sollt ihr nicht an einem und demselben Tag schlachten.

Gn 1, 5: Und es ward Abend, und es ward Morgen, ein Tag. Chull V 5: R. Schimon b. Soma hat folgende Schrifterklärung vorgetragen: In der Schöpfungsgeschichte heißt es יום אחד, und in Lv 22, 28 heißt es יום אחד. Wie an ersterer Stelle der Tag nach der Nacht kommt, so auch an letzterer.

Lv 11, 24: Jeder, der ihr Aas anrührt, soll unrein sein bis zum Abend.

Lv 11, 25: Jeder, der ein Aas von ihnen trägt, soll seine Kleider waschen und sei unrein bis zum Abend. Chull IX 5: Woher läßt sich beweisen, daß ein Knochen auch durch Tragen verunreinigt? Weil die Schrift lehrt: והנוגע והנושא. Was unter das Anrühren fällt, fällt auch unter das Tragen (und was nicht unter das Anrühren fällt, fällt auch nicht unter das Tragen)[1].

[1] Fehlt in M 95.

Lv 27, 7: Und wenn es jemand von 60 Jahren und darüber ist (ואם מבן ששים שנה ומעלה).

Lv 27, 5: Und wenn es jemand vom 5. bis zum 20. Jahr ist (ואם מבן חמש שנים ועד בן עשרים שנה). Arakh IV 4: Der gemeinsame Ausdruck שנה legt einen Analogieschluß nahe (שנה שנה לגזירה שוה). Wie beim 60. Jahre man noch für jünger angesehen wird, so auch beim 5. (und beim 20. Jahre)[1].

Lv 14, 42: Dann nehme man andere Steine und bringe sie an die Stelle jener Steine (ולקחו אבנים אחרות והביאו אל תחת האבנים). Neg XII 6: Man darf nicht einen Stein statt zweier nehmen und umgekehrt, aber zwei an Stelle von zwei, drei und vier.

Ir 49, 6: ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון.

Ir 30, 3: ושבתי את שבות עמי ישראל ויהודה אמר יי. Jad IV 4: R. Jehoschua sagte: Wie die letzteren nicht zurückgekommen sind, so auch die ersteren nicht[2].

5. Wie die Schrift nichts Zufälliges enthält, so auch nichts Überflüssiges. Dieser Gedanke wurzelt ebenfalls im Inspirationsbegriff und in der Auffassung von der Schrift als eines normierenden Kodex.

Nun aber finden sich in der Schrift tatsächlich viele Wiederholungen und überflüssige Wörter und Sätze. Diese scheinbaren Nachlässigkeiten sind Winke Gottes zur Eruierung neuer Bestimmungen[3].

Anderseits war die Abundanz der Schrift, auf die man sich steifte, in Wirklichkeit gar nicht vorhanden, sondern nur durch Ignorierung des lebendigen Organismus des Althebräischen hauptsächlich infolge der buchstäblichen Behandlungsweise der Schrift veranlaßt. Unter diesem Gesichtswinkel fiel freilich manches als überflüssig weg. Dahin gehört die Verbindung des Inf. abs. mit dem Verbum finitum, die

[1] Fehlt in M 95.

[2] Vgl. ferner Dt 25, 9; 27, 14 — Sota VII 4; *Lv 18, 29; 18, 5 — Makk III 15 (R. Schimon [M 95: R. Jischmael]): *Ib 12, 20 24 — Qinn III 6 (R. Schimon [M 95: Channina] b. Aqaschja).

[3] Vgl. Hoffmann, Einl. 8 f.

Nota accusativi, die auf rhythmischen Gründen beruhende Volltönigkeit des Ausdrucks, der Zweischlag des Ausdrucks[1], der Parallelismus.

Der Pleonasmus, der einem „Hervorheben" von seiten der Schrift gleichkommt, wird mit פרט הכתוב (Makk I 7)[2], יצא מן הכלל (Bab m II 5)[3], מיחד (Bab m II 5, Tem I 2)[4] bezeichnet.

Die Absicht der Schrift, damit eine neue Bestimmung zu verbinden, ist ausgedrückt mit להביא (Ber I 5, Arakh IX 3, Tem VI 4)[5].

Um nun die in jenen Pleonasmen liegenden Schätze zu heben, bediente man sich zunächst a) jener Hebel, die uns aus der tendenziösen Schriftanwendung bereits bekannt sind.

α) Einfache Akzentuierung des betreffenden Wortes oder eines beliebigen Wortes in einem abundierenden Satz oder Satzteil.

*Dt 6, 5: בכל לבבך (Volltönigkeit des Ausdrucks). Ber IX 5: Mit beiden Trieben, dem יצר טוב und dem יצר רע.

Dt 17, 13: וכל העם[6] וישמעו ויראו (Volltönigkeit des Ausdrucks). Sanh XI 4: Man tötet nach R. Aqiba den widerspenstigen Gelehrten nicht durch das Gericht seiner Stadt, auch nicht durch das Gericht zu Jabne[7], sondern man bringt ihn zum obersten Gericht nach Jerusalem hinauf, bewacht ihn bis zum Feste und tötet ihn am Feste; denn es heißt: Dt 17, 13.

Lv 25, 30: עד מלאת לו שנה תמימה (Volltönigkeit des Ausdrucks). Nach Arakh IX 3 deutet תמימה darauf hin, daß, wenn ein Schaltjahr ist, man im Schaltmonat noch lösen darf.

Lv 13, 12: לכל מראה עיני הכהן (Volltönigkeit des Ausdrucks). Neg II 3: Ein Priester, welcher an einem Auge blind ist oder dessen Augenlicht trübe geworden, soll den Aussatz nicht besehen; denn es heißt: Lv 13, 12.

---

[1] Darunter verstehe ich die Eigentümlichkeit, einen Gedanken in zwei Absätzen, zuerst im allgemeinen, dann im besondern, oder zuerst positiv, dann negativ oder mit zwei synonymen Ausdrücken wiederzugeben.

[2] Vgl. Bacher, Term. I 152 s. v. פרט. [3] Ebd. I 74 s. v. יצא

[4] Ebd. I 71 s. v. יחד. [5] Ebd. I 7 s. v. בוא. [6] M 95: ושר'

[7] C + ולא בבית דין שבאותו המקום.

Dt 12, 27: Und opfere deine Brandopfer, das Fleisch und das Blut (Zweischlag des Ausdrucks). Seb IX 5: Die Wolle an den Köpfen der Schafe und das Haar an den Bärten der Böcke usw. bringt man, wenn sie abgesondert worden sind, nicht auf den Altar; denn es heißt: Dt 12, 27.

Lv 27, 10: Wenn man ein Tier mit einem andern vertauscht, so soll dasselbe samt dem vertauschten heilig sein (Wiederholung). Tem I 2: R. Schimon sagt, die Verwechslung finde nur bei eins gegen eins statt; denn es heißt והיה הוא וחמורתו, wie הוא hervorgehoben ist (מיוחד), so auch חמורתו.

Lv 6, 18: Das ist das Gesetz für das Sündopfer (überflüssiger Einleitungssatz)[1]. Seb XI 1: Wenn Blut vom Sündopfer auf ein Kleid gefallen ist, muß es gewaschen werden. Denn obgleich die Schrift nur von solchen Sündopfern redet, die gegessen werden (Lv 6, 19), so sind doch die Sündopfer, die man ißt, und deren Blut man inwendig sprengt, darin gleich, daß das mit deren Blut Besprengte Waschung erfordert; denn es heißt: Lv 6, 18, alle Sündopfer haben nur ein Gesetz[2].

Von der Beobachtung, daß der Schrifttext einen Gedanken gerne in zwei Gliedern ausdrückt, haben die Regeln des כלל ופרט (Allgemeines und Besonderes)[3], die in der Mischna formell nicht zur Anwendung kommen, ihren Ausgang genommen. Hierher gehört auch der Terminus רבוי[4] in Schebu III 5: Wenn jemand schwört und über die Lippen hinschwätzt — zum Bösen oder zum Guten — zu allem, was derselbe schwätzt (Lv 5, 4). In dieser Stelle folgt auf das Allgemeine das Besondere und dann wieder das Allgemeine. Es liegt also ein dreigliedriger Ausdruck vor, der von Jischmael und Aqiba im letzten Teil, bei der allgemeinen Angabe der Schrift (רבוי הכתוב)[5], akzentuiert wird.

[1] Vgl. Hoffmann, Einl. 10.

[2] Vgl. ferner Dt 23, 19 (Zweischlag des Ausdrucks) — Tem VI 4 Lv 23, 4 (überflüssiger Einleitungssatz) — Rosch I 9.

[3] S. unten S. 145 u. 149. [4] Bacher, Term. 1 180 s. v. רבוי.

[5] S. oben S. 45 A. 4.

β) Das überflüssige Schriftwort oder ein Wort in einem überflüssigen Satze erhält eine andere Bedeutung.

*Ex 15, 1: אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת ליהוה ויאמרו לאמר (überflüssiges Wort[1], distributiv gefaßt). Sota V 4: Nach R. Aqiba lehrt לאמר, daß Israel Moses Wort für Wort geantwortet: אשירה ליהוה כי גאה גאה, so wie man das Hallel zu rezitieren pflegt.

Dt 16, 3: Damit du dich erinnerst an den Tag, an dem du ausgezogen bist aus dem Lande Ägypten, alle Tage deines Lebens (כל ימי חייך, Volltönigkeit des Ausdrucks, כל = ganz). Ber I 5: R. Elasar (b. Asarja)[2] sagte: Siehe, ich bin ca. 70 Jahre alt gewesen und habe keinen Beweis dafür erbringen können, daß man des Auszugs aus Ägypten auch des Nachts gedenkt, bis es Ben Soma durch Erklärung von Dt 16, 3 bewies. ימי חייך bedeuten die Tage, [2](ימי חייך) כל die Nächte.

Lv 7, 14: Und von der ganzen Gabe bringe man einen (Brotkuchen) J. als Hebeopfer dar (Volltönigkeit des Ausdrucks, כל = jeder). Men VII 2[3]: Von all diesen Gaben nahmen die Priester ein Zehntel zur Hebe; denn es heißt: Lv 7, 14.

Dt 15, 2: Und die Sache des Erlasses ist diese (überflüssiger Einleitungssatz, דבר = Wort). Schebi X 8: Wenn jemand im siebten Jahr die Schuld zurückbezahlen will, muß der Gläubiger zu ihm sagen: Ich erlasse sie dir. Sagt aber der Schuldner, trotzdem bezahle er, so darf es der Gläubiger annehmen; denn es heißt: וזה דבר השמטה.

Dt 19, 4: Und mit dem, welcher getötet hat, soll man es also halten (überflüssiger Einleitungssatz, דבר = Wort). Schebi X 8 = Makk II 8: Wenn ein Totschläger in die Freistadt geflohen ist, und die Einwohner wollen ihn ehren, darf er, wenn er sagt, er sei ein Totschläger, und sie wollen ihn trotzdem ehren, es annehmen; denn es heißt: וזה דבר הרצח.

Dt 19, 4: Und mit dem, welcher getötet hat, soll man es also halten (überflüssiger Einleitungssatz, דבר = Wort).

[1] Vgl. Bacher, Agada I 302. [2] Fehlt in M 95.
[3] Kap. VII fehlt in M 95.

Makk II 5: Man gibt dem Totschläger zwei Schüler der Weisen mit, damit der Bluträcher ihn nicht unterwegs töte und sie mit ihm reden. R. Meïr aber sagt, der Totschläger redet für sich selbst; denn es heißt: וזה דבר הרוצח.

Lv 23, 44: So sagte Moses den Söhnen Israels die Festzeiten J.s (überflüssiger Schlußsatz, מועד = festgesetzte Zeit). Meg III 6: Es ist geboten, eine jede zu ihrer Zeit zu lesen.

γ) Die Modalität der Verba in überflüssigen Sätzen wird geändert.

Lv 27, 22: Und wenn jemand ein gekauftes Feldstück, das nicht zu seinem Erbeigentum gehört, J. weiht (Zweischlag des Ausdrucks). Arakh VII 5: Hat jemand einen Acker von seinem Vater gekauft, der Vater stirbt, und hernach heiligt er ihn, so wird er wie ein ererbter Acker angesehen. Hat er ihn aber geheiligt, und hernach stirbt sein Vater, so wird er als gekauftes Feldstück angesehen nach R. Meïr. Allein R. Jehuda und R. Schimon sagt, wie ein ererbter Acker; denn es heißt: ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחזתו, ein Feld, das nicht Erbeigentum werden kann; es ist somit das, welches sein Erbeigentum werden kann, ausgeschlossen.

Lv 23, 4: Das sind die Festzeiten J.s, die heiligen Versammlungen, die ihr zu ihrer Zeit zusammenrufen sollt (überflüssiger Einleitungssatz). Rosch II 9: Nach R. Aqiba gelten nur die als Feste, die man ausruft, es mag zur rechten Zeit sein oder nicht.

δ) Das überflüssige Wort oder der überflüssige Satz erhält einen andern grammatischen Zusammenhang.

Lv 19, 20: Wenn ein Mann ein Weib beschläft, die eine Leibeigene und einem Manne verlobt, aber nicht losgekauft ist (והפדה לא נפדתה, Inf. abs. mit Verb. fin.). Ker II 5: R. Aqiba versteht darunter eine Magd, welche halb noch eine Sklavin und halb frei ist.

ε) An den überflüssigen Wörtern wird Textänderung vorgenommen durch Vertauschung ähnlich lautender Wörter.

Lv 1, 9: Und der Priester zünde das Ganze auf dem Altare an (והקטיר הכהן את הכל המזבחה, Nota acc. = Präp. את). Seb IX 5: Die Wolle an den Köpfen der Schafe und das Haar an den Bärten der Böcke, die Knochen, die Sehnen, Hörner und Klauen werden, wenn sie noch am Tiere sind, auf den Altar gebracht; denn es heißt: Lv 1, 9.

ζ) Aus den überflüssigen Wörtern werden Zahlenwerte herausgelesen.

Dt 4, 9: Nur hüte dich und bewahre deine Seele sehr, daß du nicht vergissest die Dinge, welche deine Augen gesehen haben (את הדברים, Nota acc. = 1) Ab III 8: R. Dosethaj b. R. Jannaj sagt im Namen R. Meïrs: Wer nur ein einziges Wort seiner Mischna vergißt, dem rechnet es die Schrift an, wie wenn er sich an seinem Leben verschulden würde; denn es heißt: Dt 4, 9.

Dt 22, 1: Du sollst sie deinem Bruder zurückführen (השב תשיבם, Inf. abs. mit Verb. fin. = wiederholt). Bab m II 9: Man muß ein entlaufenes Tier wiederholt zurückführen, sogar vier- bis fünfmal; denn es heißt: השב תשיבם.

Ex 23, 5: Du sollst mit ihm denselben losmachen (עזב תעזב, Inf. abs. mit Verb. fin. = wiederholt). Bab m II 10: Man muß dem Esel die Last wiederholt, sogar vier- bis fünfmal, abladen und aufladen; denn es heißt: עזב תעזב.

Dt 22, 7: Die Mutter sollst du fliegen lassen (שלח תשלח, Inf. abs. und Verb. fin. = wiederholt). Chull XII 3: Man muß die Mutter wiederholt, sogar vier- bis fünfmal, fliegen lassen; denn es heißt: שלח תשלח.

b) In einigen Fällen wird nach dem Grundsatze verfahren, daß scheinbar überflüssige Wörter und Sätze nur deswegen in der Schrift stehen, um die Gleichheit mit dem Nebenstehenden auszudrücken und auf dasselbe eine Eigenschaft übergehen zu lassen oder umgekehrt. Der technische Ausdruck dafür lautet הקיש = aneinanderstoßen, gleichstellen (Makk I 7[1]. Men VII 6[2])[3].

[1] Fehlt in M 95. [2] In M 95 fehlt Kap. VII.
[3] Vgl. Bacher, Term. I 44 s. v. הקיש.

Dt 17, 6: Auf die Aussage von zwei Zeugen oder von drei Zeugen soll der getötet werden, der den Tod verdient (על פי שנים עדים או שלשה עדים, überflüssige Wörter). Makk I 7: Da zu einem Zeugnisse schon zwei genügen, so hebt die Schrift den dritten nur deswegen hervor, um drei Zeugen zwei Zeugen gleichzustellen. Wie nämlich drei Zeugen zwei als falsche Zeugen erweisen, so auch zwei drei; ja daß zwei sogar gegen hundert gelten, lehrt die Schrift durch (das überflüssige) עדים (Pl.).

Nm 29, 11: Und einen Ziegenbock zum Sündopfer außer dem Sündopfer der Versöhnung (שעיר עזים אחד חטאת מלבד חטאת הכפרים, Wiederholung von Lv 16, 3 9 11). Schebu I 3: Was der eine versöhnt, versöhnt auch der andere. Wie der Ziegenbock, der innerhalb bereitet wird, nur das versöhnt, wobei ein Bewußtsein vorhanden ist, so auch der, welcher draußen hergerichtet wird.

Dt 22, 6: Und die Mutter sitzt auf den Jungen oder auf den Eiern (על האפרחים או על הבוצים, überflüssige Wörter). Chull XII 3: Wie die Jungen lebendig sind, so auch die Eier, ausgeschlossen sind die verdorbenen. Wie die Eier der Mutter bedürfen, so auch die Jungen, ausgeschlossen sind, die davonfliegen.

Ex 21, 21: Wenn er einen Tag oder zwei Tage am Leben bleibt, so soll er nicht gestraft werden (אם יום או יומים, überflüssige Wörter). Sab II 3: יום = יומים = 24 Stunden.

c) Das überflüssige Wort oder der überflüssige Satz erhält die Tendenz zum Allgemeinen, d. h. es wird aus ihm eine allgemeine Eigenschaft herausgestellt und diese als Umfang des betreffenden Satzes ausgegeben.

Die Schule Aqibas gebraucht auch für dieses Verfahren den Terminus להקיש = durch Analogie von einem Falle auf alle schließen (Bab m II 5[1]. Tem I 6[1]).

Dt 22, 3: Und so mache es mit seinem Esel, und so mache es mit seinem Kleide, und so mache es mit allem Verlorenen deines Bruders (überflüssiger Satz). Bab m II 5: Das

[1] Fehlt in M 95.

Kleid wird aus dem allgemeinen Begriff herausgehoben, um damit eine Vergleichung anzustellen. Wie man nämlich das im Text hervorgehobene Kleid, welches Kennzeichen und Einforderer hat, ausrufen muß, so alles, was Kennzeichen und Einforderer hat.

Dt 24, 6: Du sollst nicht zum Pfande nehmen die Handmühle oder den obern Mühlstein, damit nähmest du das Leben selbst zum Pfande (überflüssiger Satz). Bab m IX 13: Hier ist nicht bloß die Handmühle oder der obere Mühlstein verboten, sondern alles, womit man Lebensmittel bereitet.

Dt 19, 4 5: Wer seinen Nächsten unvorsätzlich erschlagen hat, ohne ihn kurz zuvor gehaßt zu haben, er ging etwa mit seinem Nächsten in den Wald, Holz zu hauen (überflüssiges Beispiel). Makk II 2: Wenn jemand einen Stein in seinen Hof wirft und jemand damit tötet, so muß er fliehen, wenn der Getötete Erlaubnis gehabt hat, dorthin zu gehen, außerdem nicht; denn es heißt: ואשר יבא את רעהו ביער; da in den Wald zu gehen, jedem von beiden erlaubt ist, ist ausgeschlossen der Hof eines Besitzers, wo der Getötete nicht befugt war, hineinzugehen. Abba Schaul sagt: Da das Holzhauen etwas Freiwilliges, so ist ausgeschlossen ein Vater, der seinen Sohn schlägt, ein Lehrer, der seinen Schüler züchtigt, und der Bevollmächtigte des Gerichtshofes.

Lv 6, 2: Das ist das Gesetz für das Brandopfer: Dieses, das Brandopfer, soll auf dem Feuerherd, auf dem Altar die ganze Nacht bis zum Morgen sein (Wortwiederholung). Seb IX 1: Wie ein Brandopfer, welches nach R. Jehoschua ins Feuer, nach Rabban Gamliel auf den Altar gehört, wenn es hinaufgebracht worden, nicht mehr herabkommt, so alles, was ins Feuer oder auf den Altar gehört [1].

Lv 27, 32 33: Und aller Zehnte vom Großvieh und Kleinvieh ... sei J. geheiligt. Man suche weder das Gute noch das Schlechte aus und vertausche keines, und wenn man eins verwechselt, so sei das Stück selbst mit dem umgewechselten geweiht (überflüssige Bestimmung, da die תמורה bei allem

[1] Vgl. auch oben S. 75.

Geheiligten statt hat). Tem I 6: R. Schimon sagte: Der Zehent wird aus dem allgemeinen Begriff herausgehoben, um damit eine Vergleichung anzustellen. Weil der Zehent die Gabe einer einzelnen Person ist, so sind die Gaben der Gemeinde ausgeschlossen, und da der Zehent eine Gabe auf den Altar ist, so sind die Gaben zur Reparatur des Tempels ausgeschlossen.

Ex 34, 21: Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten ruhen, vom Pflügen und vom Ernten ruhen (Zweischlag des Ausdrucks). Schebi I 4: R. Jischmael sagt: Wie das Pflügen etwas Freiwilliges ist, so auch das Ernten, demnach ist ausgeschlossen das Ernten der Erstlingsgarbe.

Lv 17, 3 4: Wer außerhalb des Lagers schlachtet und es nicht an den Eingang des Offenbarungszeltes bringt, daß es J. zur Opfergabe dargebracht werde vor der Wohnung J.s (Zweischlag des Ausdrucks). Seb XIV 1: Wenn man die Kuh des Sündopfers außer ihrer Kelter verbrannt und den Bock, der entlassen wird, außerhalb als Opfer dargebracht hat, ist man frei; denn es heißt: ואל פתח אהל מועד לא הביאו, was nicht geeignet ist, in das Offenbarungszelt zu kommen, macht nicht schuldig.

Lv 17, 3 4: Dasselbe. Seb XIV 2: Ein Tier, das mit einem Weibe oder Manne zu tun gehabt, das (zum Götzendienst) abgesondert und verehrt wurde, Hurenlohn und Hundegeld, Kilajim und Terepha, ein Tier, das aus dem Mutterleib geschnitten wurde, machen, wenn man sie außerhalb darbrachte, nicht schuldig; denn es heißt: לפני משכן, alles, was nicht geeignet ist, vor die Wohnung J.s zu kommen, macht nicht schuldig[1].

d) Zum Zwecke, neue Bestimmungen für ein Gesetz abzuleiten, wird nach einer Stelle der Schrift gesucht, in welcher der pleonastische Ausdruck sich findet, und der dort ausgesprochene Gedanke wird durch Analogieschluß auf den den überflüssigen Ausdruck enthaltenden Satz übertragen.

Dt 24, 1: Wenn ein Mann an seinem Weibe etwas Häßliches (ערות דבר) gefunden hat (überflüssiges דבר).

[1] Vgl. auch Lv 5. 4 (Zweischlag) — Schebu III 5 (R. Jischmael).

Dt 19, 15: Durch die Aussage zweier Zeugen oder durch die Aussage dreier Zeugen werde eine Sache (דבר) bestätigt. Sota VI 3: Wie an letzterer Stelle zwei Zeugen erfordert werden, so auch an ersterer.

Lv 22, 14: Und wenn ein Mann Geheiligtes aus Unwissenheit ißt, so lege er den fünften Teil hinzu und erstatte dem Priester das Geheiligte (Wiederholung). Ter VI 6: R. Aqiba versteht darunter das Geheiligte, das man gegessen.

Dt 7, 26: Du sollst keinen Greuel in dein Haus bringen, damit du nicht gleich ihm ein gottverschworener Vertilgungsfluch werdest, verabscheuen sollst du ihn (שקץ תשקצנו, Inf. abs. mit Verb. fin.).

Lv 11, 10: Alles, was keine Flossen, keine Schuppen hat, im Meere und in den Flüssen, von allem, was im Wasser sich regt (מכל שרץ המים), und von allem Lebendigen im Wasser, ein Abscheu sei es euch (שקץ הם לכם). Abs III 6: Es verunreinigen die Steine[1], das Holz und der Schutt einer Mauer, die mit einem Götzentempel in Verbindung gestanden, wie שרץ; denn es heißt: שקץ תשקצנו.

e) Sehr häufig begegnet die Methode, abundierende Ausdrücke und Sätze zu zählen und sie auf ebensoviele neue Subjekte zu verteilen oder ihre Werte zusammenzuzählen. Sie bildet den Übergang zum Midrasch, in welchem der Schrifttext kontinuierlich Wort für Wort, Abschnitt für Abschnitt erläutert und gewertet wird.

Dt 16, 3: Damit du dich erinnerst an den Tag, an dem du ausgezogen bist aus dem Lande Ägypten, alle Tage deines Lebens (כל ימי חייך, Volltönigkeit des Ausdrucks). Ber I 5: Nach den Weisen bedeutet ימי חייך diese Welt, כל (ימי חייך)[1] schließe die Tage des Messias in sich.

Dt 26, 13: Auch habe ich es gegeben dem Leviten (וגם נתתיו ללוי, überflüssiges Wort וגם). Maaser V 10: Das ist die Hebe und die Zehenthebe.

Is 61, 11: Denn wie die Erde hervorbringt ihr Gewächs und wie der Garten seine Gesäme sprossen läßt (Zweischlag).

[1] Fehlt in M 95.

Schabb IX 2: Woher läßt sich beweisen, daß man ein Beet, welches sechs Handbreit lang und breit ist, mit fünferlei Pflanzen besäen darf, nämlich mit vier Arten an den vier Seiten und einer in der Mitte? Weil es heißt: Is 61, 11[1].

Ex 12, 6: Da soll es die ganze Gemeinde Israels schlachten zwischen Abend (כל קהל עדת ישראל, Volltönigkeit von drei Wörtern). Pes V 5: Das Osterlamm wird in drei Gruppen geschlachtet; denn es heißt: Ex 12, 6, קהל und עדה und ישראל.

Dt 16, 17: Jeder mit dem, was seine Hand geben kann, nach dem Segen J.s, deines Gottes, den er dir gegeben (Parallelismus). Chag I 5: Wenn jemand viel Esser und viel Vermögen hat, so gilt von ihm Dt 16, 17[2].

*Gn Kap. 17 (Häufung des Wortes ברית, es kommt dreizehnmal in Gn Kap. 17 vor). Ned III 11: R. Jischmael sagt: Groß ist die Beschneidung; denn über sie wurde ein dreizehnfacher Bund geschlossen.

Nm 5, 22: Und das Weib soll antworten: Amen, Amen (Wortwiederholung). Sota II 5: Das Weib muß zweimal Amen sagen, einmal zu dem Fluch und einmal zum Schwur, einmal, daß sie von der verdächtigen Person, das andere Mal, daß sie auch von andern Männern rein sei, einmal, daß sie sich nicht verfehlt, da sie verlobt, das andere Mal, da sie verheiratet war, einmal, da sie auf die Schwagerehe gewartet, das andere Mal, da sie heimgeführt war, einmal, daß sie sich nicht verunreinigt, das andere Mal, daß, wenn sie sich verunreinigt, das Fluchwasser in sie kommen soll. R. Meïr sagt, einmal, daß sie sich nicht verunreinigt habe, das andere Mal, daß sie sich nicht verunreinigen werde[3].

Nm 5, 22: Es komme dieses Fluchwasser in deine Eingeweide (ובאו חמים).

Nm 5, 24: Damit in sie komme das Fluchwasser zur Bitterkeit (ובאו בה המרים, Wiederholung). Sota V 1: Sowie

[1] Nach der Gemara (Schabb 84[b]), die hier wahrscheinlich das Richtige trifft, ist so zu zählen: תוציא = 1 + צמחה = 1 + זרועיה = 2 + תצמיח = 1.

[2] So M 6 und M 95; C zitiert nur die erste Hälfte des Verses.

[3] So M 95; in C etwas andere Reihenfolge.

das Eiferwasser die Ehebrecherin prüft, so auch den Ehebrecher; denn es heißt: ובאו ובאו.

Nm 5, 27: Und es wird geschehen, daß, wenn sie sich verunreinigt (אם נטמאה) und an ihrem Manne sich vergangen hat.

Nm 5, 29: Wenn ein Weib gegen ihren Mann untreu ist und sich verunreinigt (ונטמאה, Wortwiederholung). Sota V 1: So wie sie ihrem Manne verboten ist, ist sie auch dem Ehebrecher verboten; denn es heißt: ונטמאה נטמאה, nach R. Aqiba. Es sagte zu ihm R. Jehoschua: So hat es auch Sekharja b. Haqqazzab vorgetragen. Rabbi sagt, das zweimalige נטמאה in dem Abschnitte zeige an, daß sie sowohl dem Manne wie dem Ehebrecher verboten sei[1].

Dt 21, 2: Es sollen deine Ältesten und deine Richter hinausgehen (Zweischlag). Sota IX 1: R. Jehuda sagt, es müssen fünf Personen sein: deine Ältesten = zwei, und deine Richter = zwei; da kein Gericht in gerader Zahl sein darf[2], fügt man noch einen hinzu.

Ex 22, 20: Den Fremdling sollst du nicht drängen und ihn nicht drücken (Zweischlag). Bab m IV 10: Wie es eine Unterdrückung im Kauf und Verkauf gibt, so auch eine in Worten[3].

Lv 25, 37; 25, 36; Ex 22, 24; לא תהיה לו כנשה לא תשימון עליו נשך (zwei Verbote); Lv 19, 14. Diese fünf Verbote werden auf ebensoviele Personen verteilt, welche sich durch dieselben versündigen können: der Ausleiher, der Entleiher, der Bürge und die Zeugen. Die Gelehrten setzen noch den Schreiber hinzu (Bab m V 11).

Nm 35, 24: Die Gemeinde soll richten (ושפטו העדה).

Nm 35, 25: Die Gemeinde soll retten (והצילו העדה, Wortwiederholung). Sanh I 6 wird, da עדה = 10[4], der Wert der beiden Ausdrücke für 20 genommen.

---

[1] So C; M 95: ונטמא ונטמא דברי ר' יהוש כך היה דורש ר' זכריו בן הקצ' ר' אר' שני פע' האמו' בפרש' ונטמא אם נטמא אחר לבע' ואח לבועל. Nach Strack (Einl. 103) soll hier R. Aqiba aus dem überflüssigen Waw in ונטמאה (Nm 5, 29) argumentieren (?). Vgl. auch S[a] 5, 14 (4[a] 11).

[2] Vgl. Bacher, Term. I 197 s. v. שקול.

[3] Vgl. M Misch 18 (95[a] 3). [4] S. oben S. 112 f.

Ex 23, 2: Du sollst nicht der Menge folgen, Böses zu tun, auch sollst du nicht bei einer Rechtssache so antworten, daß du der Menge nach dich neigest und das Recht beugest (לא תהיה אחרי רבים לרעת ולא תענה על רב לנטת אחרי רבים להטות, überflüssig, da bereits durch logische Schlußfolgerung feststehend). Sanh I 6: Nach den Worten: לא תהיה אחרי רבים לרעות könnte man meinen, daß man folgen dürfe den meisten zum Guten. Allein warum heißt es dann nochmals: אחרי רבים להטות. Um anzuzeigen, daß nicht wie die Neigung zum Guten die Neigung zum Bösen ist. Die Neigung zum Guten[1] geschieht durch Mehrheit einer Stimme, die zum Bösen[2] durch Majorität von zwei Stimmen.

Dt 21, 20: בננו זה סורר ומורה (überflüssiges זה). Sanh VIII 4: Hat der widerspenstige Sohn, nachdem er vor dem Gericht von drei Männern mit Streichen belegt worden ist, sich wieder vergangen, so wird er von 23 gerichtet und nur dann gesteinigt, wenn die drei ersten Richter dabei sind; denn es heißt: בננו זה, dies ist der, welcher schon vor euch Streiche bekommen hat.

*2 Chr 33, 13: Er erhörte sein Flehen und führte ihn zurück nach Jerusalem in sein Reich (Zweischlag). Sanh X 2: R. Jehuda sagt, Manasse hat Anteil an der zukünftigen Welt; denn es heißt: 2 Chr 33, 13.

*Gn 13, 13: Die Leute von Sodom waren bös und versündigten sich gegen J. sehr (Parallelismus). Sanh X 3: Die Leute von Sodom haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt; denn es heißt: Gn 13, 13. Bös in dieser Welt und Sünder in der zukünftigen Welt[3].

*Ps 1, 5: Darum werden die Bösen nicht stehen im Gericht noch die Sünder in der Versammlung der Gerechten (Parallelismus). Sanh X 3: R. Nehemja sagt: Das Geschlecht der Sündflut und die Leute von Sodom werden nicht im Gerichte stehen; denn es heißt: Darum werden die Bösen nicht stehen im Gericht, das ist das Geschlecht der Sünd-

[1] d. h. zur Freisprechung. [2] d. h. zur Verurteilung.
[3] So zweimal M 95. Schriftzitat und Auslegung fehlt in C.

flut, noch die Sünder in der Versammlung der Gerechten, das sind die Leute von Sodom[1].

*Gn 11, 8: So zerstreute sie J. von da über die ganze Erde. Gn 11, 9: Und von da zerstreute sie J. über die ganze Erde (Wiederholung). Sanh X 3[2]: Das Geschlecht zur Zeit der Teilung hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt; denn es heißt: Und es zerstreute sie J. in dieser Welt, und von da zerstreute sie J. in der andern Welt.

*Nm 14, 37: Die Männer, die ein falsches Gerücht vom Lande ausgestreut hatten, starben durch eine Plage vor J. (Zweischlag). Sanh X 3[2]: Die Kundschafter haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt; denn es heißt: Nm 14, 37.

*Nm 14, 35: In dieser Wüste wird es mit ihnen aus sein, und hier werden sie sterben (Parallelismus). Sanh X 3: Das Geschlecht der Wüste hat nach R. Aqiba keinen Anteil an der zukünftigen Welt und steht auch nicht im Gericht; denn es heißt: Nm 14, 35.

*Nm 16, 33: Und die Erde bedeckte sie, und sie waren vertilgt aus der Gemeinde (Parallelismus). Sanh X 3: Die Rotte Korachs wird nicht auferstehen; denn es heißt: Nm 16, 33 (R. Aqiba).

Ex 20, 16: Du sollst kein falsches Zeugnis geben gegen deinen Nächsten.

Dt 19, 19: Ihr sollt ihm tun, wie er gedachte, seinem Bruder zu tun. Makk I 3: Wenn Zeugen wider jemand etwas bezeugen, das ihn der 40 Streiche schuldig macht, und sie werden als falsche Zeugen erwiesen, bekommen sie nach R. Meïr 80 Streiche wegen Ex 20, 16 und Dt 19, 19.

Nm 35, 25: Und die Gemeinde soll ihn in seine Zufluchtsstadt zurückbringen, wohin er geflohen war (אשר נס שמה, überflüssiger Satz mit drei Wörtern[3]). Makk II 7: Daselbst

[1] Die Erläuterung ist in M 95 am Rand. [2] M 95; fehlt in C.

[3] Sowohl in C wie in M 95 wird als Schriftbeweis nur שמה zitiert. Wahrscheinlich aber hat man erst später die aus den drei überflüssigen Wörtern des Relativsatzes geflossene Erklärung mit den drei Buchstaben von שמה in Verbindung gebracht.

soll seine Wohnung sein, daselbst sein Tod, daselbst sein Begräbnis.

Lv 5, 2 3: ונעלם ממנו . . . ונעלם ממנו (Wortwiederholung). Schebu II 5: R. Schimon[1] sagt, dieser Ausdruck stehe zweimal, um zu lehren, daß man sowohl beim Vergessen der Unreinheit als auch beim Vergessen des Heiligtums schuldig ist.

*Ps 1, 1 2: Selig der Mann, der nicht wandelt nach dem Rate der Bösen und auf dem Weg der Sünder nicht steht, und auf dem Sitz der Spötter nicht sitzt, sondern am Gesetz J.s seine Lust hat und über sein Gesetz nachdenkt Tag und Nacht (Parallelismus). Ab III 2: R. Chananja[2] b. Teradjon sagt: Zwei, die zusammensitzen, und ihre Unterhaltung sind nicht Worte des Gesetzes, siehe, das ist ein Sitz der Spötter; denn es heißt: Und auf dem Sitz der Spötter nicht sitzt[3].

*Is 28, 7 8: Sie taumeln von starkem Getränke, sie schwanken beim Schauen und straucheln beim Rechtsprechen. Denn alle Tische sind voll unflätigen Gespeies ohne Ort[4] (Dreischlag). Ab III 3: Drei, die an einem Tische gegessen und nicht an ihm Worte des Gesetzes gesprochen haben, sind, als ob sie von Totenopfern gegessen; denn es heißt: Denn alle Tische sind voll unflätigen Gespeies ohne Ort (R. Schimon)[5].

*Ez 41, 22: Und seine Ecken und seine Länge und seine Wände waren von Holz[6]. Und er sprach zu mir: Das ist der Tisch, der vor J. steht (Dreischlag).

---

[1] So C; M 95: ר' ישמעאל. [2] So C; M 95: ר' חנינא.

[3] S. oben S. 112 A. 3. Die Zahl 2, die Fiebig (Aboth 13 A. 2) nicht begründet findet, ergibt sich aus den 2 Versgliedern.

[4] D. h.: so daß kein Platz mehr ist.

[5] Gewöhnlich wird von den Auslegern (Taylor 45; Strack, Aboth 28 A. 1; Hoffmann, Mischna-Übersetzung 338 A. 17; Fiebig, a. a. O. 14) בלי מקום, ohne Ort = ohne Gott, ohne Erwähnung des göttlichen Namens, gedeutet.

[6] R. Schimon deutet „Holz" auf die Tora. So auch M Waj 1 (45^b 15) und S^d 11, 21 (83^b 1), wo statt יהושע בן קרחה R. Schimon b. Jochaj zu lesen ist.

Ab III 3: Drei, die an einem Tische gegessen und an ihm Worte des Gesetzes gesprochen haben, sind, als ob sie vom Tische des Ortes (= Gottes), gelobt sei er [1], gegessen (R. Schimon).

*Dt 4, 9: Nur hüte dich und bewahre deine Seele sehr, daß du nicht vergissest die Dinge, welche deine Augen gesehen haben, und daß sie nicht aus deinem Herzen weichen die ganze Zeit deines Lebens (Parallelismus). Ab III 8: R. Dosethaj b. R. Jannaj sagt im Namen R. Meïrs: Jeder[2], der nur ein Wort von seiner Mischna vergißt, dem rechnet man es an[3], wie wenn er sich an seinem Leben verschuldete; denn es heißt: רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך. Man könnte glauben, auch wenn ihm seine Mischna zu schwer geworden, darum die Schriftlehre: ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך. Siehe, er wird erst schuldig an seinem Leben, wenn er sitzt und sie aus seinem Herzen vertreibt.

*Ps 128, 2: Die Arbeit deiner Hände ist es, die du genießest; selig du, und wohl ist dir (Zweischlag). Ab IV 1: Selig bist du in dieser Welt, und wohl ist dir in der zukünftigen Welt (b. Soma?).

Ex 23, 19: Du sollst das Böcklein nicht kochen in der Milch seiner Mutter, ferner Ex 34, 26, Dt 14, 21. Chull VIII 4: Weil dieses Verbot dreimal steht, so wird dadurch ausgeschlossen das Wild, die Vögel und das unreine Vieh (R. Aqiba).

Ex 13, 13: Alle Erstgeburt vom Esel löse mit einem Schafe.

Ex 34, 20: Dasselbe. Bekh I 2: Wenn eine Kuh ein Junges geworfen hat, das die Gestalt eines Esels, oder ein Esel ein Junges, das die Gestalt eines Pferdes hat, ist es vom Recht der Erstgeburt frei; denn es heißt: ופטר חמור, zweimal, um anzuzeigen, daß das Gebärende und das Geborene ein Esel sein muß[4].

---

[1] Fehlt in M 95. [2] So M 95 und Strack a. a. O. 30.

[3] So C und Strack a. a. O.; M 95: מעלה עליו הכתוב.

[4] Vgl. ferner Lv 5, 19 — Scheq VI 6; *Dt 20, 3 — Sota VIII 1; *Mich 7, 1 2 — Sota IX 9.

6. Mitunter hat auch die sprachlich und sachlich auffallende Ausdrucksweise des inspirierten Buches die Deutung veranlaßt. Letztere erfolgt nach der gleichen Methode wie bei den überflüssigen Wörtern und Sätzen.

Ex 34, 21: Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten ruhen, vom Pflügen und vom Ernten ruhen (am Sabbat ist jede Arbeit verboten, im siebten Jahre das Säen und Ernten, Lv 25, 4f). Schebi I 4: Es kann hier nicht vom Pflügen und Ernten des siebten Jahres die Rede sein, sondern vom Pflügen im sechsten Jahr, insofern seine Wirkung ins siebte hineinreicht, und vom Ernten des siebten Jahres beim Eintritt des achten Jahres (Zuteilung des Verses an ein neues Subjekt).

Ex 24, 9: Und Moses und Aaron, Nadab und Abihu, und 70 von den Ältesten Israels gingen hinauf. Rosch II 9: Nach R. Dosa b. Archinos wurden die Namen der Ältesten deswegen nicht ausdrücklich genannt, um anzuzeigen, daß je drei, die als Gericht über Israel stehen, wie das Gericht des Moses anzusehen sind (Nebeneinanderstehendes hat gleiche Beziehung).

*Gn 4, 10: Die Stimme des Blutes deines Bruders (דמי אחיך) schreit von der Erde zu mir (Plural). Sanh IV 5: Wisset, daß Kriminalsachen nicht wie Zivilsachen sind. Bei Geldsachen kann man Ersatz leisten und Sühne erlangen, aber bei Halssachen haftet an ihm des Hingerichteten Blut und das Blut seiner Nachkommen bis ans Ende aller Geschlechter[1]. Denn so finden wir es bei Kain, (der seinen Bruder getötet:)[2] denn es heißt: Gn 4, 10. Es heißt nicht דם אחיך, sondern דמי אחיך, sein Blut und das Blut seiner Nachkommen (Akzentuation).

Dt 16, 2: Schlachte das Pascha J., deinem Gott, Kleinvieh und Großvieh. Men VII 6: Da das Pesach allein von Lämmern und Ziegen genommen wird, so werden Kleinvieh und Großvieh nur deshalb genannt, um

[1] עד סוף כל העולם. So C und M 95. [2] Fehlt in M 95.

die Gleichheit anzudeuten, welche zwischen dem, was von kleinem und großem Vieh genommen wird, und dem Pesach sich findet. Wie nämlich das Pesach, welches eine Pflicht ist, nur von Chullin genommen wird, so alles, was eine Pflicht ist (Nebeneinanderstehendes hat gleiche Beziehung).

Lv 14, 42: Dann nehme man (ולקחו) andere Steine und bringe sie an die Stelle jener Steine und andern Lehm nehme man (יקח) und übertünche das Haus (Wechsel des Numerus). Neg XII 6: Den Lehm bringt der, in dessen Haus der Aussatz ist, allein; denn es heißt: ועפר אחר יקח ושח את הבית, sein Nachbar darf ihm beim Anstreichen nicht behilflich sein (Akzentuation).

Gn 1, 10: Und die Wassersammlung (מקוה המים) nannte er Meer (ימים, Plural). Para VIII 8: R. Meïr sagt: Alle Meere sind wie ein Tauchbad anzusehen; denn es heißt: Gn 1, 10 (Akzentuation, neue grammatische Konstruktion)[1].

Einmal wird in der Mischna auch ein masoretisches Zeichen, der Punkt über dem Worte רחקה[2] in Nm 9, 10 Gegenstand der Deutung des R. Jose. Es ist nämlich deswegen punktiert, um anzuzeigen, daß es sich nicht um eine wirkliche Entfernung handle, sondern um ein sich Befinden außerhalb der Schwelle des Vorhofes (Pes IX 2)[3].

7. Auffallende oder anstößige Stellen der Schrift sind es gewöhnlich auch, die zur Allegorie Anlaß geben.

---

[1] Vgl. *Ex 13, 8 — Pes X 5. So M 95; in M 6 fehlt der Schriftbeweis, in C die ganze Stelle; ferner Is 61, 11 (צמחה und זרועיה) — Schabb IX 2.

[2] C und M 6: עליה; M 95: על חי שברחוק. Siehe auch B. Königsberger, Aus Masorah und Talmudkritik, Berlin 1892, 20.

[3] R. Jose betrachtet also den Punkt über רחקה als Tilgungszeichen. Andere folgen der Lesart על הי (M 95). So Baneth, Mischna-Übersetzung 228, und Bacher, Agada II 173. Ersterer erklärt mit dem palästinischen Talmud: Nicht der Weg an sich ist fern, allein der Mann ist es, da ihm der Zutritt zum Heiligtum aus welcher Ursache immer verwehrt ist. Auch nach Bacher handelt es sich um das Entferntsein, Ausgeschlossensein vom Heiligtum.

Außer den Fällen nämlich, wo die Bibel selbst zur Allegorie anregt[1], scheinen hauptsächlich nur solche Verse Gegenstand allegorischer Deutung gewesen zu sein, deren buchstäbliche Auslegung aus halachischen und ethischen[2] Gründen nicht angängig war, oder die im Sinne der Gelehrten triviale oder selbstverständliche Gedanken und Schilderungen enthielten, was wiederum mit der Idee eines Gottesbuches nicht vereinbar war.

Bei der Hinneigung zur Buchstäblichkeit erlangte jedoch diese Art der allegorischen Exegese in Palästina bei weitem nicht die Bedeutung wie in Alexandrien[3]. In der Halacha war sie, wollte man ihren Inhalt nicht verflüchtigen, von vornherein ausgeschlossen[4]. In der Mischna sind darum nur wenige Beispiele von ihr erhalten.

*Spr 23, 22: Verachte deine Mutter nicht, weil sie alt geworden ist. Ber IX 5 wird dieser Vers anscheinend auf das Gelehrtenkollegium bezogen[5].

*Ex 17, 11: Und es geschah, wie Moses seine Hand erhob, so gewann Israel, und wie er seine Hand ruhen ließ, so gewann Amalek: Nicht als ob die Hände des Moses den Krieg bewirkten oder zum Aufhören brachten, sondern: jederzeit, wenn die Israeliten nach oben sich wandten und ihre Aufmerksamkeit richteten auf ihren Vater im Himmel, waren sie Sieger, wenn

[1] Vgl. Gn 40, 9 ff: der Traum des Mundschenken, und Bacher Agada I 143.

[2] Bezüglich der allegorischen Auslegung des Hohenliedes durch R. Aqiba und R. Meïr s. Bacher a. a. O. I 311 f, II 47 f.

[3] Nach Joel (Blicke I 38) wäre die allegorische Auslegung der Schrift überhaupt kein palästinensisches Produkt. S. dagegen Schürer III 548.

[4] Vgl. Meg IV 9: המכנה בערוות משתקין אותו האומר מזרעך לא תתן להעביר למלך מן זרעך לא תתן למעברה בארמייתה משתקין איתו בנזיפה (so C). Vgl. Hamburger II 191, der das Verbot gegen die jüdischen Hellenisten gerichtet sein läßt, die ängstlich jedes anstößig scheinende Bibelwort zu umschreiben und umzudeuten strebten. Über die Deutung Büchlers von ערוה s. oben S. 13. Ebendort schreibt er die verpönte Umschreibung von Lv 18, 21 der Zeit der Zeloten zu.

[5] Anders Sammter (Mischna-Übersetzung 16 A. 6): Aus älteren Beispielen lernen wir oft die Sitten verbessern.

nicht, unterlagen sie. Gleichwie (Nm 21, 8): Und J. sprach zu Moses: Mache dir eine Schlange und setze sie auf eine Stange. Da soll's geschehen, jeder, der gebissen ist und sie anblickt, wird am Leben bleiben: Nicht als ob die Schlange töten oder lebendig machen konnte, sondern: jederzeit, wenn sie sich nach oben wandten und ihre Aufmerksamkeit richteten auf ihren Vater im Himmel, wurden sie geheilt, wenn nicht, gingen sie zu Grunde (Rosch III 8).

*Hl 3, 11: Gehet heraus, Töchter Zions, und sehet den König Salomo mit der Krone, womit seine Mutter ihn schmückte am Tage seiner Hochzeit, am Tage der Freude seines Herzens. Nach Taan IV 8 ist der Tag seiner Hochzeit der Tag, da das Gesetz gegeben worden, und der Tag der Freude seines Herzens ist der Tag, da der Tempel gebaut worden[1].

Prd 1, 15: מעות לא יוכל להקן וחסרון לא יוכל להמנות. Chag I 6 7: Wer das Festopfer nicht am ersten Tage des Festes dargebracht hat, darf es das ganze Fest hindurch und auch noch am letzten Tag darbringen. Ist aber das Fest vorüber, ist er nicht schuldig, es nachzuholen. Von dem gilt Prd 1, 15. R. Schimon b. Menasja sagt: Wer wird unter Prd 1, 15 verstanden? Der, welcher zu einer Blutsverwandten gegangen und einen Mamser erzeugt hat; denn ein Dieb und Räuber kann bereuen[2] und gut machen. R. Schimon b. Jochaj aber sagt, man kann krumm nur sagen von dem, der anfangs gerade war und dann krumm geworden ist. Wer ist der? Ein Schüler der Weisen, der sich vom Gesetz entfernt.

Dt 20, 8: Ferner sollen die Vorsteher reden zum Volke und sprechen: Wer ist der Mann, der ein furchtsames und schwaches Herz hat? Er gehe und kehre zurück in sein Haus. Sota VIII 5: R. Jose der Galiläer sagt, es werde darunter der verstanden, der wegen der begangenen Sünden sich fürchtet. Die Tora habe ihn deswegen mit den andern verbunden, damit er (ohne beschämt zu werden) unter der Zahl derselben umkehren könne. R. Jose sagt, es sei dies

[1] So M 95. [2] M 95 und C: יחזור; M 6: יחזיר גזילו.

ein Hoherpriester, der eine Witwe, ein gewöhnlicher Priester, der eine Geschiedene oder eine durch Chaliza von der Schwagerehe frei gewordene Witwe, ein Israelite, der eine ממזרת oder נתינה und ein ממזר und נתין, der eine Israelitin geheiratet.

*Dt 21, 7: Und sie (die Ältesten) sollen anheben und sprechen: Unsere Hände haben nicht vergossen dieses Blut, und unsere Augen haben es nicht gesehen. Sota IX 6: Wie, sollte man sich einfallen lassen, daß die Ältesten des Gerichts Blut vergießen? Nein; der Sinn ist: Er ist nicht zu uns gekommen, und wir haben ihn nicht entlassen, und wir haben ihn nicht gesehen (und ziehen lassen)[1].

*Prd 4, 12: Eine dreifache Schnur reißt nicht leicht. Qidd I 10: Wer weder in der Schrift, noch in der Mischna, noch in der gesellschaftlichen Sitte bewandert ist, der ist nicht von Gesittung[2]. Wer aber die drei inne hat, auf den wendet die Schrift an: Prd 4, 12.

Lv 19, 14: Du sollst den Tauben nicht schmähen und vor den Blinden nichts in den Weg legen, sondern dich fürchten vor deinem Gott, ich bin J. Nach Bab m V 11 ist dies ein Verbot, jemand zu übervorteilen, und geht auf den Schreiber[3].

---

[1] Fehlt in M 95. [2] M 95: מן חישוב; C: מן היושב.
[3] Vgl. ferner *Ez 41, 22 — Ab III 3 (R. Schimon).

Schlufs.

1. Die treibenden Kräfte der Schriftverwertung, welche sich in der vorausgehenden Untersuchung uns ergeben haben, sind im tannaitischen Schriftbeweis latent und treten nur gelegentlich zu Tage. Die einzelnen Schriftanwendungen und Schriftauslegungen können, einzeln betrachtet, mitunter nur schwer auf die ihnen zu Grunde liegende Idee zurückgeführt werden. Das Urteil ist bedingt durch den größeren oder kleineren Umfang des Untersuchungsgebietes und die Anschauungsweise des Betrachtenden.

Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung soll schon Hillel der Alte, der ca 100 Jahre vor der Tempelzerstörung lebte, sieben hermeneutische Grundsätze (מדות)[1] für die legale Interpretation der Schrift formuliert und fixiert haben[2]. Sie seien nicht von ihm erfunden, sondern nur eine Zusammenstellung der damals üblichen Hauptarten des Beweisverfahrens[3]. Teilweise haben dieselben bereits seine Lehrer und Vorgänger angewendet[4].

---

[1] Über den Ausdruck s. Bacher, Term. I 100 s. v. מדה.

[2] Vgl. Frankel 15; Derenbourg I 187; Grätz, Geschichte der Juden III[3], Leipzig 1878, 226; ders., Hillel und seine sieben Interpretationsregeln (Monatsschrift I [1851/52] 156 ff); Weber 109; Bacher, Agada I 2 f; Mielziner 123; Klueger 100; Schürer II 335; Bousset 131; Blau in einer Besprechung von Schwarz' Die hermeneutische Analogie (Revue XXXVI [1898] 150).

[3] Strack, Einl. 99; Landau 10; Blau (Revue XXXVI [1898] 150); Lauterbach (Jew. Encycl. XII [1906] 31.)

[4] Frankel 15; Grätz III 227; Derenbourg I 187 n. 2; Bacher, Agada I 2; Königsberger 18; Mielziner 123; Klueger 100. Hamburger redet sowohl von Auslegungsgesetzen, die Hillel teilweise von seinen Lehrern Schemaja und Abtaljon empfangen, teilweise noch durch andere

Ja Hoffmann[1] und Schwarz[2] lassen sie noch vom Sinai her überliefert sein.

Der Inhalt dieser sieben Regeln[3] ist folgender:

1. קַל וְחֹמֶר Leichtes und Schweres, der Schluß a minori ad maius und umgekehrt[4].

2. גְּזֵרָה שָׁוָה, gleiche Satzung, der Analogieschluß[5].

---

ergänzte (II 407), als auch davon, daß wir über das Alter dieser Schlüsse nur soviel wissen, daß der erste sich an 10 Stellen der Schrift vorfindet, der zweite von Hillel angewendet wurde. Sicher sei, daß sie einzeln von Gesetzeslehrern aufgestellt wurden und allmählich in Gebrauch kamen, aber später ihre Zusammenstellung erhielten (II 206).

[1] Einl. 4.

[2] Die hermeneutische Analogie 2. Siehe dagegen Blau (Rev. XXXVI [1898] 150) und Lauterbach (Jew. Encycl. XII [1906] 31).

[3] Zur Erklärung dieser Termini siehe Stein, Thalmudische Terminologie, besonders aber Bacher, Term. I.

[4] Schon Mielziner hat diesen Schluß einen Syllogismus genannt (Introduction 130; ferner: The talmudic syllogism or the inference of kal vechomer [The Hebr. Review I, Cincinnati 1880, 41—53]). Auch Schwarz schreibt sich den Ruhm zu, zuerst „den Mut gehabt zu haben", die bisherige Auffassung des Qal wachomer als eines Verhältnisses des minder Bedeutenden zum Bedeutenderen als irrtümlich bezeichnet und dafür ein Verhältnis des Besondern zum Allgemeinen dem Umfange nach statuiert zu haben (Der hermeneutische Syllogismus 116). Für seinen Beweis ist unter anderem charakteristisch folgender Gedankengang: War Hillel im abstrakten Denken noch so weit zurück, daß er die Begriffe des Allgemeinen und Besondern nicht kannte? Nein! Die Allgemeingültigkeit des Schlußsatzes kann nicht anders als durch das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern resp. des Besondern zum Allgemeinen sichergestellt werden. Also ist Qal wachomer ein Syllogismus (S. 109). Siehe ferner B. Wachstein, Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur (Monatsschrift XLVI 53—62). Zu Schwarz' Behauptung, daß die hebräische Bezeichnung Qal wachomer nicht allein inkorrekt, sondern geradezu falsch sei, und daß der Name von Urbeginn an Qol wachomer gelautet hat und in Zukunft wieder so zu lauten habe (S. 8), vgl. neuerdings Bacher, Agada I 241 A. 2.

[5] Bei dieser Regel begegnen wir einer größeren Verschiedenheit der Auffassung. Der Ausdruck גזרה שוה soll nach Wähner I 463, Pinner 18, Weber 111, Levy und Jastrow s. v., Königsberger 25, Strack 99, Mielziner 143, Hamburger II 201 Wortanalogie bedeuten: Aus dem gleichartigen Ausdruck zweier Stellen wird gefolgert, daß beide Schriftverse einander analog sind. Diesen gegenüber behauptet Frankel 16, Grätz (Monatsschrift XXVIII

3. בִּנְיַן אָב מִכָּתוּב אֶחָד, Gründung einer Familie aus einer Schriftstelle. Inhaltlich zusammengehörende Stellen werden

---

[1879] 347 A.), Landau 27, Schürer II 336, Blau (Revue XXXVI [1898] 152), Bacher, Term. I 13, גזרה שוה bedeute Sachanalogie. Hirschfeld 456 übersetzt „gleiche Klasse, weil verschiedene Gesetze und Gebräuche einer Klasse angehören und dieses im Text nachgewiesen werden soll". Frankel 16: „ähnliche Folgerung". Stein 14, Klueger 100 A. 2, Schwarz (Analogie 9 A.), Dalman (Wörterbuch), Lauterbach (Jew. Encycl. XII [1906] 32) wollen darunter Wort- und Sachanalogie verstanden wissen (über die Erklärung alter jüdischer Methodologen s. Schwarz, Analogie 9 A., und den Nachtrag bei Blau (Revue XXXVI [1898] 151). Demgemäß zählen die einen zu den Erfordernissen eines Analogieschlusses, daß zwei Gesetzesstellen eine Gleichheit des Ausdrucks gemein haben, der an zwei Stellen (מופנה מב' צדדין) oder wenigstens an einer (מופנה מצד אחד) entbehrlich, überflüssig sein muß. Ist das Wort nicht entbehrlich, so kommt kein Beweis zu stande, und es liegt nur ein mnemonisches Mittel zur Fixierung der Tradition vor. Die Regel wird übrigens auch angewendet, wenn statt der Wortgleichheit nur Begriffsverwandtschaft besteht. Endlich ist dieser Schluß nur zulässig, wenn man ihn als sinaitische Überlieferung überkommen hat (Hirschfeld 455 ff; ders. in: Monatsschrift XXVIII [1879] 368 ff; Weber 111). Grätz hat nach dem Vorgange Frankels 16 A. 6 darauf hingewiesen, daß bei der Untersuchung über diesen Gegenstand verschiedene Zeiten und Schulen auseinanderzuhalten seien. Hillel und R. Jischmael verstanden nach ihm unter ג"ש nur Sachanalogie. Der sinaitische Ursprung und der Muphnebegriff sind später hinzugekommene Beschränkungen gegen die Exorbitanz dieser Regel (Anm. zu Hirschfelds Aufsatz, in Monatsschrift XXVIII [1879] 374). Landau faßt diesen Gedanken auf, indem er festzulegen sucht, daß die Unterscheidung des Talmuds in גזרה שוה und היקש (s. über den Ausdruck Bacher a. a. O. I 46 s. v. הקש) von Anfang an nicht zu recht bestand, und daß letzterer, als eigentlich analogisches Gesetz, die von Hillel rezipierte גזרה וה war. Durch Einführung des Muphnebegriffes in die Exegese verwandelte sich die גזרה שוה aus einer Sachanalogie in Wortanalogie, indem nun zwei überflüssige gleichlautende Ausdrücke auf eine Analogie der betreffenden Sätze hinwiesen. Gegen die willkürliche Anwendung dieser Regel wurde fernerhin der Satz aufgestellt: אין אדם דן גזרה ג וה מעצמו (S. 27 ff). Blau ist der Ansicht, daß diese Regel angewendet worden, bevor sie einen Namen hatte, und daß die ursprüngliche Formulierung in dem Ausdruck der Midraschim aus der Schule des R. Jischmael erhalten ist: מופנה להקיש ולדון היאנו ג"ש. La base de la conclusion est exprimée par le mot מופנה, l'application par להקיש ולדון היאנו, le résultat par ג"ש (Revue XXXVI [1898] 153). Ähnlich wie Landau hält auch Bacher, von der tan-

durch eine nur bei einer derselben sich findende nähere Bestimmung erklärt.

---

naitischen Bedeutung des Wortes גזרה ausgehend, die Gleichheit des Ausdrucks für nicht ursprünglich. „Offenbar sagte man in sehr früher Zeit von zwei biblischen Gesetzen, für welche irgend eine Bestimmung gleichmäßige Geltung hatte, er sei eine ‚gleiche Satzung'." Allerdings erhielt dieser Terminus schon in alter Zeit den Sinn, in welchem er im tannaitischen Midrasch ausschließlich begegnet: die Anwendung des Analogieschlusses auf zwei verschiedene biblische Gebote auf Grund eines bei beiden gleichmäßig vorkommenden Wortes. Die Qualität der sonstigen Entbehrlichkeit ist eine Forderung Jischmaels und seiner Schule (Term. I 13). Mielziner 143 unterscheidet ebenfalls eine frühere „exegetische" und eine spätere „konstruktionale" Gesera schawa. Erstere besteht darin, daß ein zweifelhafter Ausdruck einer Stelle bestimmt wird durch eine andere Stelle, wo derselbe Ausdruck klarer zu Tage tritt. Die „konstruktionale" Gesera schawa beabsichtigt, eine Auslassung in einem Gesetz durch die ausführlichen Verfügungen eines andern Gesetzes zu ergänzen. Zu diesem Zweck gebraucht man ein identisches charakteristisches Wort, das in beiden Gesetzen begegnet. Indem man nun zeigt, daß dieses Wort von Tragweite ist für bestimmte Verfügungen, die in einem Fall getroffen werden, wird argumentiert, daß dieselben Verfügungen auch in dem andern Fall angewendet werden müssen. Ganz verschieden von diesem rational character of the analogies generally used by the Tanaim ist eine andere Art von Analogie, die besonders von den Amoräern ausgebildet wurde, wonach dieses Argument auch angewendet wird, wenn die beiden miteinander verglichenen Stellen nichts gemein haben außer ein einzelnes, oft ganz unbedeutendes Wort, welches nicht den geringsten natürlichen Einfluß auf den daraus gezogenen Schluß hat. Die Exorbitanz dieser Gesera schawa wurde eingedämmt durch den Muphnebegriff und die Forderung des sinaitischen Ursprungs. Schwarz sieht das ursprüngliche Wesen des Isorrhems, wie er den Ausdruck בש deutet (s. dagegen Bacher, Term. I 14 A. 3), darin, daß das Wort, das zum Exponenten der identischen Gesetzesbestimmungen wird, nur an zwei Stellen der Schrift vorkommt (δὶς λεγόμενα); ähnlich auch Lauterbach (Jew. Encycl. XII [1906] 32). Später erweiterte man die Zweizahl in dem Sinne, daß man sie von zwei Versen auf zwei Gesetze ausdehnte (περὶ δυοῖν λεγόμενα). Allmählich unterschied man bei den περὶ δυοῖν λεγόμενα im Pentateuch zwischen gesetzlichen und geschichtlichen Partien und ließ nur mehr die gesetzlichen gelten, während man bei den δὶς λεγόμενα wohl noch auf die einzelnen Bestandteile zusammengesetzter Ausdrücke, aber nicht mehr auf deren Reihenfolge achtete (uneigentliche περὶ δυοῖν und δὶς λεγόμενα). Die Blütezeit der בש liegt in der Zeit vor Hillel. Ihr Verfall hatte die Einführung des Muphnebegriffes zur Folge, der schammajitischer Provenienz ist. Die diesbezügliche Forderung hat

4. בִּנְיַן אָב מִשְׁנֵי כְתוּבִים, Gründung einer Familie aus zwei Schriftversen [1].

5. כְּלָל וּפְרָט וּפְרָט וּכְלָל, Allgemeines und Besonderes und Besonderes und Allgemeines. Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere und des Besondern durch das Allgemeine.

6. כְּיוֹצֵא בוֹ בְּמָקוֹם אַחֵר, dem Ähnliches an einer andern Stelle. Erklärung einer Bibelstelle nach einer andern Stelle ähnlichen Inhalts.

7. דָּבָר הַלָּמֵד מֵעִנְיָנוֹ, eine Sache, die lernt aus ihrem Zusammenhang. Etwas, was aus dem Zusammenhang gefolgert wird.

Zum erstenmal findet man sie aufgezählt in T Sanh VII 11 (427, 4), in der Einleitung zu Siphra (auch Barajtha des R. Jischmael genannt), ferner in der gewöhnlichen Rezension der Aboth de Rabbi Nathan Kap. 37.

Als äußere Veranlassung der Einführung dieses Schlußverfahrens wird in den etwas differierenden Berichten der beiden Talmude (Pes VI 33[a] und Pes 66[a]) und der Tosephta (Pes IV 1 [162, 21]) erzählt, daß einst der Rüsttag zum Pesach auf einen Sabbat fiel und nun die Frage entstand, ob das Pesachopfer das Sabbatsgebot aufhebe. Da niemand im ganzen Synedrium Bescheid wußte, wurde Hillel herbeigerufen, der zuerst aus der Schrift durch exegetische Normen die Frage affirmative zu entscheiden suchte. Allein er drang erst durch, als er gestand, daß er eine diesbezügliche

---

ursprünglich gelautet: אין אדם דן ג"ש מעצמו אלא מרבו של קרא. Erst im Laufe der Zeit ist die zweite Hälfte weggefallen und dann ganz vergessen worden, so daß man die Worte nicht auf den Muphnecharakter der Schrift, sondern irrtümlich auf die sinaitische Tradition bezog (Die hermeneutische Analogie. Vgl. dazu die Kritik Blaus in: Revue, XXXVI [1898] 150—159, aus der folgende Punkte herausgenommen seien: 1. Schwarz' Beweisgang ist ein circulus vitiosus: Si la théorie est exacte, les exemples cités sont anciens, et si les exemples sont anciens, la théorie est exacte. 2. Die Erklärung von ג"ש = Wortanalogie ist unrichtig. 3. Die Entwicklung der ג"ש fällt nicht in die Zeit vor Hillel).

[1] Über den schwankenden Text der dritten und vierten Regel siehe Bacher, Term. I 11 A. 1; Agada I 301 A. 3.

Tradition von Schemaja und Abtaljon her habe. Sofort wurde er zum Präsidenten des Synedriums ernannt[1].

Bacher meint nun, der Sieg, den Hillel über die Bene Bathyra davongetragen, sei zugleich ein Sieg seiner Methode gewesen, und obwohl er höchstens drei seiner sieben Regeln damals zur Anwendung brachte, wurde dies hinsichtlich aller behauptet[2].

Dieser Anschauung gegenüber ist vor allem darauf hinzuweisen, daß diese Berichte aus relativ später Zeit stammen. Sie enthalten geschichtswidrige Momente, so die Vorstellung, daß Hillel Synedrialpräsident[3] und das Synedrium ein Kollegium von Schulgelehrten gewesen. Es ist nicht kritisch, mit Bousset[4] nach Abzug dieser Bestandteile den Rest für geschichtliche Wahrheit nehmen zu wollen.

Ferner ist es höchst unwahrscheinlich, daß außer Hillel über die Frage niemand eine Tradition gehabt, und daß Hillel, wenn er im Besitz einer solchen war, so lange geschwiegen hat[5].

Der Bericht macht überhaupt nicht den Eindruck, als ob Hillel damals durch sein exegetisches Verfahren den Sieg über die Bene Bathyra davongetragen; denn die Tradition allein dringt durch, während sein Prinzip von der Ableitung der Halacha aus der Schrift abgewiesen wird.

Als innerer Grund für die Aufstellung von Middoth wird von einigen Forschern die Absicht angegeben, die Halacha aus dem starren Banne des mißverstandenen Wortes zu erlösen und den Weg zum pentateuchischen Schriftwort, der versandet war, wieder aufzudecken[6], oder sie aus dem Umkreis des Herkömmlichen und bloß in der Sitte Wurzelnden zur Höhe der Erkenntnis zu erheben[7].

Frankel[8] läßt sie aus dem bei der Schriftforschung dem Geist sich aufdrängenden Bedürfnis hervorgehen, sich vom

[1] Vgl. Derenbourg I 177; Chwolson 20ff; Klueger 96; Schwarz, Kontroversen I 15; Bacher, Agada I 3 und A. 2.
[2] Vgl. auch Derenbourg I 187. [3] Vgl. Schürer II 202.
[4] S. 130. [5] Siehe Chwolson 24 f. [6] Klueger 97.
[7] Grätz III 226. [8] S. 14.

Einzelnen zum Allgemeinen zu erheben, auf dem Wege der Synthese allgemeine Anwendbarkeit beanspruchende Normen aufzufinden.

Des näheren wollte Hillel damit eine Versöhnung zwischen Pharisäertum und Sadduzäismus anbahnen, indem er gemeingültige Grundsätze aufstellte, denen beide ihre Zustimmung nicht versagen konnten. Er gab zu einerseits das sadduzäische Prinzip, daß jedes Gesetz nur Gültigkeit habe, wenn es in der Schrift begründet erscheint; er behauptete aber anderseits, daß diese Begründung nicht bloß im toten Buchstaben liege, sondern in allgemeinen Voraussetzungen, welche der heilige Text selber andeute[1].

Nach andern Gelehrten hat dieses Verfahren einen offensiven und defensiven Charakter.

Derenbourg[2] wittert dahinter eine Opposition gegen die der Priesterkaste dienende Tradition. Mielziner[3] und Hamburger[4] bringen das Vorgehen in Zusammenhang mit der Verbreitung sadduzäischer Ideen, die darauf hinzielten, alles, was nicht auf die Schrift gegründet war, zu verwerfen, weshalb von den Lehrern Anstrengungen gemacht wurden, die Tradition unter den Schutz der Tora zu stellen.

Königsberger[5] nimmt keinen Anstand, zu bekennen, daß Hillel die Sadduzäer zwingen wollte, die Halacha anzuerkennen.

So löblich es nun auch ist, für die „Reform der Halacha" ein geschichtliches Motiv ausfindig zu machen, so wenig will der Hinweis auf die Sadduzäer genügen.

Abgesehen von der in der Zeit vor und teilweise auch nach der Tempelzerstörung bei den Sadduzäern und Pharisäern allgemein herrschenden Anschauung, daß Schrift und Tradition völlig getrennte Gebiete sind[6], käme der einfache und natürliche Schriftsinn für den halachischen Schriftbeweis meist nicht in Betracht, und die Sadduzäer hätten zuerst zu dem

[1] Grätz III 226; Schwarz, Kontroversen I 14.
[2] S. 188. [3] S. 120. [4] II 201. [5] S. 17.
[6] S. oben S. 58 f.

Glauben bekehrt werden müssen, daß das Gesetz eine solch künstliche Behandlung zulasse.

Wird ferner ein objektiver Maßstab aufgestellt, der an die Schrift angelegt werden soll, so ist er nicht geeignet, die bestehende Halacha zu stützen, da ja die bereits vorhandene Halacha mit diesem Maßstab in keinem Zusammenhang steht. Ein Deduktionsverfahren dient natürlicherweise nur dazu, neue Bestimmungen aus dem Gesetze abzuleiten.

Die Tatsache, das im NT. bereits überall mit dem Schriftbeweis operiert wird, läßt durchaus nicht mit Bousset[1] notwendig auf eine reformatorische Tat Hillels schließen, da 1. der neutestamentliche Schriftbeweis nicht der Halacha dient, und 2. gerade der neutestamentliche Schriftbeweis mit den Regeln Hillels fast nichts gemein hat. Wären diese exegetischen Grundsätze als Programm schon von dem gefeierten Hillel festgelegt worden, so müßte ein auch nach diesen Prinzipien eingerichtetes systematisches Verfahren belegbar sein.

Ähnliches gilt auch von den 13 Middoth, die R. Jischmael zugeschrieben werden. Im allgemeinen mit Anführung einzelner Regeln wird derselben gedacht M Bo 16 (18^b 1), M Bach 8 (70^b 5), ferner Sanh 86^a. Dem Wortlaut nach sind sie zusammengestellt in der Einleitung zu Siphra[2]:

1. קל וחמר.
2. גזרה שוה.
3. בנין אב משני כתובים, resp. בנין אב מכתוב אחד.
4. כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט[3].
5. פרט וכלל נעשה כלל מוסיף על הפרט.
6. כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט.
7. כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל.
8. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא.

---

[1] S. 131.

[2] Zur Erklärung derselben vgl. Wähner 422 ff; Pinner 17^b ff; Weber 110 ff; Königsberger 24.

[3] Vgl. über die Regeln von כלל und פרט Bacher, Term. I 80.

9. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שהיא כענינו יצא להקל ולא להחמיר.

10. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו יצא לחקל ולהחמיר.

11. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיהזירנו הכתוב לכללו בפירוש.

12. דבר הלמד מענינו ודבר למד מסופו[1].

13. שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם[2].

Ihr Verhältnis zu den Regeln Hillels stellt sich also folgendermaßen dar: Hillel 3 und 4 ist in der 3. des R. Jischmael zusammengezogen. Die 5. des Hillel hingegen ist auf achtfache Weise spezialisiert[3]. Ausgefallen ist die 6. des Hillel, während Jischmael 13 neu ist.

Für die Haggada soll R. Elieser, Sohn des R. Jose des Galiläers, 32 Regeln aufgestellt haben. Sie werden zum erstenmal bei Abulwalîd Ibn Ǵanâch (um 1030) zitiert und gingen später aus der talmudischen Methodologie (ספר הכריתות) des R. Simson aus Chinon in den Anhang zum Traktat Berakhoth in den Talmudausgaben über. Obwohl die Barajtha ihre gegenwärtige Gestalt erst lange nach Elieser erhalten hat, ist Bacher trotzdem geneigt, für die Echtheit der Normen einzustehen[4]. Ihr Inhalt und ihr Verhältnis zu den Regeln Hillels und Jischmaels ist kurz folgender:

1. רבוי, Einbeziehung[5]. Durch die Wörter את, גם, אף wird angedeutet, daß noch etwas zu dem im Text dargelegten Inhalt hinzukommt.

---

[1] Vgl. Bacher a. a. O. I 142 s. v. ענין.

[2] Ebd. I 77 s. v. כחש und 86 s. v. כרע.

[3] Nach einer Tradition des R. Jochanan (Schebu 26ª), der im 3. Jahrhundert lebte, soll R. Jischmaels Lehrer, Nechunja b. Haqqana, die Regel vom Allgemeinen und Besondern durch die ganze Schrift durchgeführt haben. Siehe Bacher, Term. I 80 A. 2; Agada I 55.

[4] Agada II 293 A. 1; Term. I 101 A. 1. Siehe dagegen Blau in: Revue XXXVI (1898) 150.

[5] Über רבוי und מיעוט vgl. Bacher, Term. I 109 f und 180; Agada I 57 ff 301. R. Aqiba soll die Regeln des Einbeziehens und Ausschließens

2. מיעוט, Ausschließung. Die Wörter אך, רק und נק deuten auf eine Einschränkung des Satzinhaltes hin.

3. רבוי רבוי אחר schließt so viel ein, als Partikeln überflüssig sind.

4. מיעט אחר מיעוט schließt so viel aus, als ausschließende Partikel vorhanden sind.

5. קל וחמר מפרש. Ausdrücklicher Schluß a minori ad maius. Vgl. Hillel 1.

6. קל וחמר סתום. Angedeuteter Schluß a min. ad maius[1].

7. גזרה שוה. Vgl. Hillel 2.

8. בנין אב. Vgl. Hillel 3.

9. דרך קצרה. „Kurze Weise" des Ausdrucks, d. h. Ellipsen, die der Text aufweist[2].

10. דבר שהוא שנוי. Etwas, was im Bibeltext wiederholt ist[3].

11. סדור שנחלק. Der Zusammenhang, welcher getrennt wurde[4].

12. דבר שבא ללמד ונמצא למד. Etwas, das zur Vergleichung herangezogen wird, empfängt dadurch neues Licht[5].

13. כלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון. Folgt auf ein Allgemeines eine Handlung, so ist sie das Besondere des ersteren[6]. Vgl. Hillel 5.

14. דבר גדול שנתלה בקטן מנין להשוות האזן בדרך שהיא שמעת. Ein bedeutender Gegenstand wird mit einem geringeren verglichen (von ihm abhängig gemacht), um dadurch deutlicheres Verständnis zu erzielen[7].

15. שני כתובים חמכחישים וכו׳. Vgl. Jischmael 13.

16. דבר המיוחד במקומו. Bedeutungsvoller Gebrauch eines Ausdrucks[8].

---

von seinem Lehrer Nachum aus Gimso gelernt und durch das ganze Gesetz angewandt haben (Schebu 26ᵃ, T Schebu I 7 [446, 26]. Gn rabba Kap. 1). Nach Schwarz (Analogie 126) sind sie schammajitischer Provenienz, und רבי hat die Opposition gegen die גזרה שוה zur Mutter.

[1] Vgl. über beide Ausdrücke Bacher, Term. I 174.
[2] Ebd. I 25. [3] Ebd. I 194. [4] Ebd. I 131.
[5] Ebd. I 95. [6] Ebd. I 112. [7] Ebd. I 3 198.
[8] Ebd. I 70.

17. דבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר. Ein an seiner Hauptstelle[1] nicht erwähnter Umstand wird an einer andern Stelle erwähnt[2].

18. דבר שנאמר במקצתו והוא נהג בכל. Es wird ein spezieller Fall hervorgehoben, obwohl die ganze Gattung gemeint ist[3].

19. דבר שנאמר בזה והוא הדין לחברו. Eine Aussage, die in einem Parallelglied vorkommt, gilt auch für das andere[4].

20. דבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו. Eine Aussage, die an der Stelle, wo sie steht, nicht sachgemäß ist, wohl aber zu einem andern Gegenstand gehört[5].

2דבר שהוקש בשתי מדות ואתה נותן לו כח היפה שבשתיהן. Etwas ist mit zwei Dingen verglichen, und man legt ihm von diesen nur die guten Eigenschaften bei[6].

22. דבר שחברו מוכיח עליו. Ein Satz, der aus seinem Parallelsatz verstanden werden muß[7].

23. דבר שהוא מוכיח על חברו. Ein Satz dient zur Ergänzung des Parallelsatzes.

24. דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא. Gegenteil von Jischmael 8[8].

25. דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חברו. Modifikation von Jischmael 8.

26. משל. Gleichnis[9].

27. מעל. Paronomasie[10].

28. נגד. Bedeutsame Zahlen.

29. גימטריא, wahrscheinlich γραμματεία. Deutung nach dem Zahlenwert der Buchstaben und nach dem Permutationssystem אתּ בשׁ[11].

---

[1] Bacher a. a. O. I 116 s. v. מקום.
[2] Ebd. I 156. [3] Ebd. I 39. [4] Ebd. I 23 55.
[5] Ebd. I 143. [6] Ebd. I 45. [7] Ebd. I 40.
[8] Ebd. I 81. [9] Ebd. I 122.
[10] Umstellung von 27 und 28 verlangt Bacher a. a. O. I 111 und 125; Agada II 297.
[11] Vgl. Bacher a. a. O. I 127; Agada II 298 A. 3; Strack, Einl. 102; C. Levias in: Jew. Encycl. V (1903) 589 f.

30. נוטריקון, νοταρικόν. Deutung einzelner oder mehrerer Buchstaben eines Wortes als ebensovieler Wörter[1].

31. מקדם שהוא מאחר בענין. Vorhergehendes, das nachgestellt ist[2].

32. מקדם שהוא מאחר בפרשיות. Vorhergehendes, das in den Bibelabschnitten nachgesetzt ist[3].

Wie es sich gezeigt, ist zunächst die herkömmliche Scheidung zwischen Halacha und Haggada in der hermeneutischen Methode imaginär. Zunz[4] und Strack[5] bemerken mit Recht, daß auch die halachische Auslegung nicht wenige von den 32 Regeln sich zu nutze gemacht hat, und Bacher[6] läßt sich neuestens darüber also vernehmen: „In der Tat bestand ursprünglich in formaler Hinsicht kein Unterschied zwischen halachischer und agadischer Schriftauslegung, und es wäre eine falsche Vorstellung, wenn man halachischen und agadischen Midrasch als zwei voneinander von Anfang an gesonderte Gebiete betrachten wollte. Man braucht nur die erhaltenen Denkmäler des alten Midrasch zu betrachten, um sich hiervon zu überzeugen. Hier reiht sich nach der Folge der Verse des betreffenden Bibelabschnittes Auslegung an Auslegung, und nur der inhaltliche Charakter der ausgelegten Bibelstelle bedingt den halachischen oder agadischen Charakter der Auslegung."

Die 32 Regeln des R. Elieser, Sohn des R. Jose des Galiläers, wie die Regeln Hillels und Jischmaels weisen zwar mehrere Berührungspunkte mit der tannaitischen Schriftverwertung auf, stellen aber nicht ihre treibenden Kräfte dar.

[1] Vgl. Strack, Einl. 102; Bacher, Term. I 125; Agada II 298 A. 4; M. Seligsohn in: Jew. Encycl. IX (1905) 339.

[2] Bacher, Term. I 168.

[3] Die nähere Erklärung dieser Regeln s. bei Wähner 396 ff; Pinner 20a ff; Bacher, Agada II 293 ff; Strack a. a. O. 100 ff.

[4] S. 90.

[5] Einl. 103. Im übrigen ist er aber doch für Zueignung der 32 Regeln an die Haggada (S. 98); ähnlich Weber 109; Mielziner 120 127; Bacher a. a. O. II 294.

[6] Der Ursprung des Wortes Haggada, Anhang zu „Die Agada der Tannaiten" I 464; ähnlich Landau 7.

Sie setzen im allgemeinen eine breitere und spätere Basis voraus als die tannaitische Literatur und sind unter einem die genetische Entwicklung nicht treffenden Sehwinkel aus gelegentlichen Deutungen abstrahiert.

In dieser ausgebildeten Terminologie kommen sie in der Mischna [1] und in der übrigen tannaitischen Literatur [2] nur selten vor. Die gewalttätigen Mittel, deren sich Schriftanwendung und Schriftauslegung bedienen, haben eher Ähnlichkeit mit einigen Praktiken, die Philo bei seiner allegorischen Verwertung des Alten Testamentes geläufig sind [3]. Von Regeln und Normen, an die sich die Schriftauslegung oder Schriftanwendung zu halten habe, kann in unserer Zeit keine Rede sein [4]. Wenn also Geiger [5] die freie Schriftauslegung und buchstäbliche Deutung im ganzen als ein Produkt der Gemara erklärt, während die Mischnalehrer sehr vorsichtig und äußerst selten Gebrauch davon gemacht haben, so bestätigt sich diese Vermutung nicht. Schon die Tannaiten haben den „sehr getrübten exegetischen Sinn“ der Späteren besessen [6], und das als Ausgangspunkt der jüdischen Exegese ausgegebene Schlußverfahren hat sich erst in den Schulen, aus denen der sog. halachische Midrasch: Mechilta, Siphra und Siphre, hervorgegangen ist, zu bilden begonnen.

[1] Über קל וחמר als exegetische Norm s. oben S. 109; גזרה שוה Arakh IV 4, ריבוי (aber nicht im Sinne der ersten der 32 Regeln) Schebu III 5.

[2] Vgl. die zu den einzelnen Regeln angegebenen Belege bei Bacher, Term. I.

[3] Vgl. Frankel 33 ff; Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, 168 ff.

[4] Vgl. Ab III 8 — Dt 4, 9; Bekh VIII 8 — Nm 18, 15; Tem VI 3 — Dt 23, 19, wo רק, אך und גם nicht gedeutet wird, während die Nota accusativi in Chull X 1 — Lv 7, 34; Para III 7 — Nm 19, 3 nicht ein-, sondern ausschließt.

[5] Das Verhältnis des natürlichen Schriftsinnes zur talmudischen Schriftdeutung (Wissenschaftl. Zeitschr. für jüd. Theologie V [1840] 59). Ich referiere, da mir die Abhandlung nicht zugänglich war, nach Landau 15.

[6] Auch Hoffmann (Einl. 11) redet von der „wunderbaren Gedankentiefe“, die R. Aqiba bei seiner Exegese entwickelt habe.

2. Mit diesem Ergebnis hängt eine Frage zusammen, die bereits erwähnt wurde und noch kurz erörtert werden soll, nämlich die nach der Priorität der Mischna oder des Midrasch.

Die tendenziöse Schriftanwendung charakterisiert sich dadurch, daß die zu beweisende These schon von vornherein feststeht und die Schrift sich ihr zu fügen hat. Darum steht auch die Halacha voran, und die ins Interesse gezogene Schriftstelle folgt nach.

Sowie aber die Schrift nach bestimmten exegetischen Grundsätzen betrachtet wird, entspringt das zu Beweisende wenigstens formell aus ihr, wenn auch der Inhalt wegen der Unzulänglichkeit jener Grundsätze noch vielfach willkürlich sein kann. Die Schrift hat hier den Vortritt, und die aus ihr gewonnene Erkenntnis folgt nach.

Erstere Art ist vorherrschend in der Mischna, letztere im Midrasch [1]. Allein in der Mischna und im Midrasch finden sich viele Schriftbeweise, die auf hermeneutischen Grundsätzen ruhen und trotzdem die Schrift mit שנאמר nachfolgen lassen. Die Lösung wird darin zu suchen sein, daß jene Sätze aus einer Zeit stammen, wo man zwar jene Auslegungsmethode kannte, diese aber nur für einzelne Sätze anwandte und darum in der überlieferten Mischnaform wiedergab.

Erst als man anfing, bestimmte Stellen der Schrift nach ihrer Deutung zusammenzustellen und schließlich ex professo Wort für Wort unter die Lupe hielt, geht auch der Form nach die Schrift voran, aber meist nur in den jüngeren Be-

[1] Über diesen Ausdruck an sich s. Schürer II 330 A. 1; Bacher, Term. I 25 f und 103 f s. v. דרש und מדרש. Er ist ein Äquivalent zu תלמוד und חגדה = die aus der Schrift fließende Lehre (s. auch Bacher, Agada I 478 483). Wie diese ist er nicht bloß von der eigentlichen Schriftauslegung, sondern auch von der tendenziösen Schriftanwendung zu verstehen, während man ihn jetzt gewöhnlich nur bei ersterer zu gebrauchen pflegt. In Verbindung mit הלכות und אגדות erscheint מדרש öfters als einer der drei Zweige der Mischna (s. Bacher a. a. O. I 475 ff; Term. I 34 f s. v. חגדה, I 43 s. v. הלכה, I 201 s. v. תלמוד III), wobei der Ausdruck alle mit Schrift verbundenen Halachasätze umfaßt, während הלכה die selbständige Halacha, und חגדה die erbauliche Schriftverwertung bedeutet.

standteilen, die sich auch durch die Terminologie der Schule zu erkennen geben, während anderseits ein großer Teil des Midrasch als alter und eigentlicher Schriftbeweis in der Mischnaform mit Wiederholung des Bibelzitates erhalten ist. Was durch das überkommene exegetische Gut im fortlaufenden Text nicht ausgefüllt werden konnte, mußte durch die Redaktoren des Midrasch ergänzt werden, die zudem aus eigenen Heften viele neue Deutungen hinzufügten und sie gewöhnlich an erster Stelle namhaft machten.

Umgekehrt finden sich in der Mischna deutliche Spuren des Midrasch.

Nach der gegenwärtigen Ansicht über die Entstehung des ältesten jüdischen Schrifttums soll es sicher sein, daß die älteste Form der traditionellen Lehre der Midrasch = die Schriftauslegung war, und die Halacha erst als wertvollste Frucht von ihr abgehoben wurde[1]. Die Umstellung in die Mischnaform habe schon zur Zeit Hillels und Schammajs begonnen.

Hoffmann führt zur Begründung seiner These einen doppelten Beweis. Als äußeres Zeugnis gilt ihm Gaon Scherira, Philo, Flavius Josephus und ein Ausdruck der Mischna (Pes X 4).

Im Scherirabrief wird nämlich behauptet, daß in den Tagen der ראשונים die traditionelle Lehre, wie in Siphra und Siphre, in Midraschform vorgetragen worden sei[2].

Indes auf diese gaonische Tradition ist nichts zu geben; denn schon die Mischna ist sich über die Zustände in der letzten Zeit des zweiten Tempels nicht mehr recht klar; wie soll Scherira, der im 10. Jahrhundert lebte, von den Tagen der ראשונים zuverlässige Kunde haben? Derselbe hat übrigens auch in Anlehnung an Chag 14[a] die Fabel von den 600 Mischnaordnungen bis Hillel in Umlauf gebracht[3].

[1] Vgl. Frankel 7 11; Weber 7 95; Hoffmann, Die erste Mischna 5 ff; Königsberger 8; Strack, Einl. 61; Schürer II 330; Rosenthal I 80 ff; Lauterbach, in: Jew. Encycl. VIII (1904) 610.

[2] Hoffmann a. a. O. 5.

[3] Siehe Königsberger 14. Nach A. Harkavy (Einl. zu den Teschuwoth Hageonim, Berlin 1885, x f) soll dieses Responsum nicht von Scherira selbst, aber aus der Zeit der Geonim stammen.

Philo fällt weg, weil es sich hier um palästinensische Verhältnisse handelt.

Das Beweisende bei Josephus soll der Terminus ἐξηγεῖσθαι sein in den Verbindungen ἐξηγηταί — דרשנים (Antt. 17, 9, 3), ἐξηγηταὶ τῶν πατρίων νόμων (Antt. 17, 6, 2)[1], ἐξηγήσει τῇ ἐκείνων τυγχάνουσι πρασσόμενα (Antt. 18, 1, 3), ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα (B. I. 2, 8, 14).

Allein diese Auffassung ist doch eine nur äußerliche, durch unrichtige Übersetzung von ἐξηγεῖσθαι gegebene. Dieses Wort hat nämlich im Neuen Testament nur die Bedeutung von „bekanntmachen, erzählen, mitteilen" (Lk 24, 35. Jo 1, 18. Apg 10, 8; 15, 12 14; 21, 19). Die Schrift auslegen heißt: διερμηνεύειν (Lk 24, 27). Auch bei Josephus bedeutet ἐξηγεῖσθαι nicht „die Schrift auslegen"; denn wie könnte er sagen, daß alle gottesdienstlichen Handlungen, Gebete und Opfer nach ihrer (der Pharisäer) ἐξήγησις geschehen (Antt. 18, 1, 3), wenn das Gesetz gar keine Vorschriften über Gebet enthält? Und wollte man auch ἐξήγησις im Sinne von „Anlehnung der Halacha an die Schrift" verstehen, so ist zu beachten, daß an dieser Stelle der Nachdruck auf ἐκείνων liegt, und daß der „Schriftauslegung" der Pharisäer im Geiste die der Sadduzäer entgegengehalten wird. Da jedoch die Sadduzäer nur das geschriebene Gesetz anerkannten, kann von einer Exegese im letzteren Sinne nicht die Rede sein. Ἐξηγητὴς τῶν νόμων ist vielmehr identisch mit νομοδιδάσκαλος. Josephus kennt Gesetzesgelehrtheit und Schriftauslegung als zwei gesonderte Gebiete: Μόνοις δὲ σοφίαν μαρτυροῦσι τοῖς τὰ νόμιμα σαφῶς ἐπισταμένοις καὶ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων δύναμιν ἑρμηνεῦσαι δυναμένοις (Antt. 20, 12, 1).

Das in unsern Mischna-Ausgaben 10. Kapitel von Pesachim[2] enthält eine durch einige Einschiebsel unterbrochene Darstellung des häuslichen Pesachritus. Hoffmann geht von der

[1] S. auch Bacher, Agada I 11 A. 3.

[2] M 6 und M 95 lassen Pereq X nach Pereq IV folgen; daran reiht sich in M 6 Pereq V—IX; ebenso hat M 95, nur sind hier ein paar Blätter verloren gegangen; die Fortsetzung beginnt VI 2: אלישה ר׳ש. Das 10. Kapitel ist also schon immer am Ende des Traktates Pesachim gestanden, und als man später V—IX mit dem ersten Teil vereinigte, ist es wieder an den Schluß gerückt.

Voraussetzung aus, daß das, was historisch abgetan ist, auch literarisch nicht mehr behandelt wird. Weil nun Pes X 4 das Kind noch den Vater über die Bedeutung des Osterlammes fragt, was nach der Zerstörung des Tempels mit dem Aufhören des Pesachlammes wegfiel, muß die erste Redaktion dieses Kapitels noch in die Zeit des Tempelbestandes fallen.

Daß diese Argumentation nicht zu recht besteht, liegt auf der Hand, zumal wenn man bedenkt, daß nicht das bestehende Judentum, sondern das ausgelebte (nach dem Jahre 70) ein Interesse daran hatte, die abgestorbene Sitte aufzuzeichnen, und daß es tatsächlich eine Menge durch die Verhältnisse unmöglich gewordener Materien noch jahrhundertelang behandelte, anfangs in der Hoffnung auf Wiederherstellung der früheren Zustände, später um des Gesetzes selbst willen und als Gegenstand des Verdienstes.

Aber auch das hohe Alter des Grundstockes dieses Kapitels zugegeben, ist damit noch nicht bewiesen, „daß die Halacha im Verein mit dem Midrasch gelehrt wurde“. Denn die Parasche, die nach Pes X 4 am Pesachabend bis ans Ende erklärt werden soll (ודורש מארמי אובד אבי עד שהוא גומר את כל הפרשה[1]) ist offenbar keine andere als Dt 26, 5—9; sie ist bestimmt durch die Worte: Er fange an mit der Erniedrigung und höre auf mit der Erhöhung.

Allein diese haggadische Auslegung hat nichts zu tun mit der halachischen, wie sie jezt im Siphra und Siphre vorliegt. Ferner ist der Schluß von dieser Parasche auf das Deuteronomium, wonach wir hier einen Bruchteil des ursprünglichen Siphre erwähnt sehen, oder gar auf einen Midrasch zum ganzen Pentateuch durch nichts gerechtfertigt[2].

Ja gerade aus Pes X 4 scheint hervorzugehen, daß nicht einmal ein haggadischer Midrasch nach Art des halachischen gefordert war. Dt Kap. 26 ist nämlich gar nicht die Rede vom Osterfest, ebensowenig im gegenwärtigen S[d]. Es wäre

[1] So C und M 6.

[2] In ähnlicher Weise schließt Bacher (a. a. O. I 189), daß die Agada Elasars aus Modein wahrscheinlich die ganze Schrift umfaßt habe.

doch sonderbar, daß, wenn schon ein schriftlicher Midrasch zum Deuteronomium vorlag, oder überhaupt nur ein mündlicher gefordert war, man nicht diejenigen Partien auswählte, die speziell vom Osterfest handeln (Dt Kap. 16) und auch auf die Frage des Kindes eine Antwort haben. Dies legt die Annahme nahe, daß in Pes X 4 nicht eine Auslegung von Dt 26, 5 ff nach Analogie des halachischen Midrasch gefordert ist, sondern nur das Thema für einen freien, erbaulichen Pesachvortrag angegeben werden soll, wie es am bündigsten in Dt 26, 5 ff steht. Darauf weist auch die Parallelmischna Pes X 5 hin: Rabban Gamliel sagt: Wer diese drei Stücke an Ostern nicht ausgelegt hat, hat seine Pflicht nicht erfüllt. Was bedeutet פסח, מצה und מרורים? פסח, daß Gott vorübergegangen ist an den Häusern unserer Väter in Ägypten; מרורים, daß die Ägypter unsern Vätern das Leben in Ägypten bitter gemacht haben; מצה, daß sie erlöst wurden [1].

Zwingendere Beweise für die Priorität des Midrasch scheinen größere zusammenhängende Midraschstücke in der Mischna zu sein. Gehen wir diese durch.

1. Maaser V 10—13 vgl. mit S^d 26, 13—15 (128^b 19 ff). Schon ein oberflächlicher Blick zeigt, daß dieser Abschnitt der Mischna dem Midrasch entlehnt ist [2]. Es fragt sich nur, wann und zu welchem Zwecke dieser Midrasch in die Mischna Eingang fand. Hoffmann findet es selbstverständlich, daß die erste Redaktion der Mischna es war, „die es geraten fand, die alte Midraschform beizubehalten“ [3]. Nun hat es lange vor Aqiba, noch zur Zeit des Tempelbestandes, eine Mischnasammlung gegeben [4], und Hoffmann scheint also anzunehmen, daß auch dieser Midrasch aus jener Zeit stamme.

[1] So C und M 6; M 95 ist erweitert durch 3 Schriftbeweise.

[2] S^d (128^b 24): מן הבית זו חלה ד"א מן הבית כיון שהפרשתו מן הבית ר' יוסי setzt T Maaser V 23 (96, 24) voraus: אין אתה נוקק לכל דבר אומר בעזרתי הקודש מן הבית זו חלה דבר אחר כיון שהפרשתו מן הבית אי אתה זוקק לו. Die Mischna (Maaser V 10): מן הבית זו חלה ist ein Auszug aus S^d (Ausgabe Ug. hat vor dem ersten מן הבית noch דבר אחר). Ebenso ist in der Mischna (Maaser V 12) der Name Elieser und die Kontroverse Aqibas ausgefallen. [3] Die erste Mischna 9. [4] Ebd. 5.

Dagegen sprechen schon die Namen der Rabbinen, die als Gewährsmänner[1] der in beiden Relationen vorkommenden Halachoth belegt werden können: Maaser V 12: R. Elieser (nach S^a), Maaser V 10: Die Deutung: מן הבית זו חלה ist eine Barajtha des R. Jose (T Maaser V 23 [96, 24]).

Ferner fußt der Midrasch auf der zusammenfassenden Frage: Wer darf das Bekenntnis ablegen, und wer nicht? (vgl. Maaser V 10 11 12). Derartige systematische Zusammenstellungen können schon an und für sich nicht als Zeichen hohen Alters gelten.

2. Sanh X 4—6 vgl. mit S^d 13, 13—17 (93^a 11 ff). Beide Stücke weisen den gemeinsamen Namen R. Aqiba auf, gehen aber im einzelnen auseinander. In S^d fordert R. Aqiba, man dürfe aus den Überbleibseln der verbannten Stadt weder Gärten und Baumgärten noch einen Taubenschlag für herodianische Tauben machen, während in Sanh X 6 der Midrasch zu dem Verse lautet: Man darf daraus nicht einmal Gärten und Baumgärten machen, nach R. Jose dem Galiläer. R. Aqiba aber sagt, sie darf zu dem, was sie war, nicht mehr erbaut werden, aber Gärten und Baumgärten dürfe man aus ihr machen. Midrasch und Mischna enthalten zwei mit מכאן אמרו eingeleitete Sätze, die auf einen Schriftbeweis in Mischnaform zurückgehen[2]. Sanh X 4—6 gehört zu einer zusammenhängenden Aufzählung von denjenigen, die keinen Anteil haben am עולם הבא.

3. Neg XII 5—7 vgl. mit S M V 10 ff. Midrasch und Mischna weisen ein gemeinsames מכאן אמרו auf, ferner die Namen: R. Jehuda, R. Schimon, R. Meïr.

Wenn nun der in die Mischna eingeführte Midrasch in seinem Grundstock Rabbinen zitiert, die in der hadrianischen

[1] Hoffmann (a. a. O.) weiß sich allerdings in solchen Fällen damit zu helfen, daß er die betreffenden Rabbinen nicht als Urheber, sondern nur als Tradenten der fraglichen Sätze gelten lassen will. Vgl. zu diesem Verfahren E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, Leipzig 1905, 6.

[2] Siehe auch Bacher, Term. I 76 s. v. כאן.

und nachhadrianischen Zeit gelebt haben, wenn teilweise im Midrasch selbst die Mischna vorausgesetzt und der den Midrasch umschließende Rahmen nicht alten Datums ist, so kann doch der Midrasch selbst nicht das Ursprüngliche und schon vor der ersten Redaktion in die Mischna herübergenommen worden sein.

Dieses Urteil bestätigt sich auch, wenn wir auf den Inhalt der behandelten Stellen eingehen.

Von dem „Häuseraussatz" haben wir gar keine Vorstellung[1]. Der Passus von der abgefallenen Stadt ist praktisch undurchführbar und so verklausuliert, daß auch in Zukunft für eine praktische Verwertung nicht zu fürchten war. Darüber ist sich sogar die Tosephta[2] klar: T Neg VI 1 (625, 4): בית הנינוגע לא היה ולא עתיד להיות שנכתב אלא ליגזר לך דרוש וקבל שכר, T Sanh XIV 1 (436, 1): עיר הנדחת לא הייתה ולא עתידה להיות שנכתבה ליגזר דרוש וקבל שכר. Ähnlich liegt die Sache bei Maaser V 10—13. Wenn es Maaser V 15 (= Sota IX 10) heißt, daß der Hohepriester Jochanan[3] dieses Bekenntnis abgeschafft hat, so wird das für uns nicht mehr heißen, als daß es für die Tradition überhaupt nie praktisch gewesen ist. Das Geheimnis, warum die Redaktion der Mischna „es geraten fand, die alte Midraschform beizubehalten", dürfte damit zu lösen sein, daß für die Endredaktion der Mischna die Voraussetzung in der Luft lag, daß neben der schriftlichen Lehre es auch eine mündliche[4] gebe, die als Erläuterung zur ersteren mit dieser sich decken müsse.

Damit scheint auch die Bezeichnung der gesamten jüdischen Tradition bei den Kirchenvätern mit dem Namen δευτέρωσις = Wiederholung[5] zusammenzuhängen. In der Folge

---

[1] Vgl. J. Benzinger, Hebräische Archäologie, Freiburg und Leipzig 1894, 118.

[2] Die Stellen finden sich auch Sanh 71a.

[3] = Johannes Hyrkanus 135—104. Vgl. auch Schürer I 272 A. 31.

[4] S. oben S. 37.

[5] Siehe Zunz 48 A. c; Levy, Wörterbuch s. v. משנה; Weber 100; Schürer I 113; Bacher, Agada I 484; Term. I 122 s. v. משנה; Bousset 132; Lauterbach (Jew. Encycl. VIII [1904] 609). Vgl. auch die 146. Novelle Justinians bei Strack, Einl., Nachträge.

schied Midrasch und Haggada als eigenes Gebiet aus[1], und Mischna wurde Bezeichnung für das traditionelle Gesetz. Verglichen mit dem schriftlichen Gesetz wies dieses aber dort Lücken auf, wo das praktische Leben nicht in Mitleidenschaft gezogen war. Diese Lücken mußten namentlich da, wo viel Schrift und keine oder wenig Halacha vorhanden war (Chag I 8)[2], ergänzt werden. Die oben behandelten Stellen legen die Vermutung nahe, daß sie erst in einer Zeit zur Mischna hinzukamen, als bereits ein Midrasch zu Deuteronomium und Levitikus vorhanden war.

Als Anleihen aus einem Midrasch oder den Ansätzen zu einem solchen charakterisieren sich außerdem: Ber IX 5[3], Sanh IV 5[3], VII 4[3], VIII 1, Makk I 9[3], Ab s III 4[3], Men VII 2[4] (= SZ VII 1 9).

Neben diesen Partien der Mischna, die vom Midrasch herübergenommen sind, unterscheide ich andere, etwas ältere, die auch vielfach Schriftauslegung und Schriftanwendung enthalten und deshalb den Anschein erwecken, als ob sie aus einem fertigen Midrasch geflossen seien. Allein der Umstand, daß sie mit Schrifttexten gespickt sind, oder der Text sogar den Erörterungen vorausgesetzt ist, hängt damit zusammen, daß sie gewöhnlich Materien behandeln, die nicht praktisch geworden sind oder in der tannaitischen Epoche schon außer Kurs gesetzt waren. Wo die Tradition schwieg, mußte selbstverständlich auf die Schrift zurückgegangen werden, wenn nun einmal nach dem oben dargelegten Prinzip die Mischna die δευτέρωσις des schriftlichen Gesetzes sein sollte. Dieser Einschlag macht sich hauptsächlich geltend in den Traktaten Sota, Sanhedrin, Makkoth, Aboda sara und Chullin. Im einzelnen seien folgende Stücke herausgehoben:

Sota VIII 1—7 handelt im Anschluß an Dt 20, 2 ff von dem, was der Priester und die Vorsteher des Volkes vor

[1] Solange dies noch nicht geschehen war, unterschied man drei Disziplinen in ihr. S. oben S. 154 A. 1. [2] S. oben S. 58.

[3] Vgl. auch den Ausdruck דבר אחר (Parallelerklärung), der im Midrasch gewöhnlich ist. [4] Dieses Kapitel fehlt in M 95.

Beginn eines Krieges zum versammelten Heere sprechen sollten [1].

Sota IX 1—8: Brechen des Halses eines Kalbes wegen Totschlags durch einen Unbekannten.

Diese Abschnitte stehen in einer mit Kapitel VII beginnenden, systematischen Abhandlung über Formeln, die in allen, und solchen, die nur in hebräischer Sprache gesagt werden dürfen. Die Ausführungen in Sota VIII 1—7 sehen nicht danach aus, als ob sie einmal praktisch gewesen oder für die Praxis bestimmt seien. Sie stammen eher aus einer Zeit, wo man nur mehr in den Schulen Krieg führte. Daß das andere Thema zur Zeit der Mischna nicht mehr aktuell war, bezeugt diese selbst: נישרבו הרצחנין בטלה עגלה ערופה (Sota IX 9). Wenn überhaupt im Traktat Sota öfters auf die Schrift zurückgegangen wird, so dient zur Erklärung die Notiz Sota IX 9: נישרבו הנאפים פסקו המים המאררים ורבן יוחנן בן זכאי הפסיקן.

Der eigentliche Götzendienst war den Juden seit der Makkabäerzeit ein überwundener Standpunkt. Der Traktat Aboda sara enthält dafür zur Kompensation Vorschriften über Verkehr mit Götzendienern und den Gebrauch ihrer Produkte.

Sanh II 2—5 behandelt die Rechte des Königs (Dt 17, 14 ff) nach — tannaitischem Ideal.

Mit Sanh VII beginnt wieder eine zusammenhängende systematische Abhandlung über die vier Arten der Todesstrafe [2], und welche Verbrechen darunter fallen. Hier (Sanh VIII 1—5) interessiert der Abschnitt über den widerspenstigen und ungehorsamen Sohn (Dt 21, 18 ff). Schon Sanh 71[a] bemerkt hierzu: בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות.

Mit Dt 17, 8—13 weiß die Mischna nichts mehr anzufangen und bezieht diesen Abschnitt auf einen Gelehrten, der der Majorität seiner Kollegen sich nicht fügt (Sanh XI 2—4).

---

[1] Vgl. auch noch 1 Makk 3, 56.

[2] Über die Kompetenz des Synedriums und die Umwandlung desselben s. Schürer II 206 ff; I 655 658 f.

Das Synedrium ist ein Kollegium von Gesetzesgelehrten; außer Jerusalem wird auch Jabne erwähnt [1].

Der Traktat Makkoth, der ursprünglich den Schluß von Sanhedrin bildete [2], enthält Kapitel II Ausführungen über den unvorsätzlichen Totschläger (Dt 19, 4 ff) und die Asylstädte (ebd. 19, 2 ff). Chull XII verbreitet sich ebenfalls über ein von den realen Verhältnissen der Gegenwart abgelegenes Gesetz, den Passus über das Vogelnest (Dt 22, 6 7). Letzterer gehört zu einer zusammenhängenden Abhandlung über Gesetze, die innerhalb und außerhalb des Landes beobachtet werden müssen (Chull V ff).

Hierher zähle ich auch jene Partien, die Hoffmann [3] „historische Halachot" nennt, „indem dieselben weder für die Praxis der Gegenwart noch für die Zukunft Lehren erteilen, sondern nur einst in der Vergangenheit zur Geltung gekommen sind".

Daß wir es hier nicht mit Fragmenten eines alten Midrasch zu tun haben, zeigt schon die vielfach systematische Behandlung des Stoffes, die freilich nicht die straffe Durcharbeitung aufweist, wie wir sie im modernen Sinne gewöhnt sind [4]. Es sind dies tastende Versuche, die Resultate der gelehrten Diskussion unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte zu bringen [5].

Interessant ist, daß sich ein versprengtes Stück jener Gesetze, die inner- und außerhalb des Landes beobachtet werden müssen, auch am Schluß des Traktates Bekhoroth (IX) befindet [6].

Außer der schon erwähnten Abhandlung über die Formeln usw., die in allen Sprachen, und solchen, die nur in der heiligen

---

[1] S. oben S. 53 A. 3. [2] Siehe Strack, Einl. 7 32.

[3] Die erste Mischna 9. [4] Vgl. auch Fiebig, Aboth 42.

[5] Als frühere Stadien und Ansätze hierzu betrachte ich die von Strack (Einl. 62) angeführten Schemata.

[6] Strack (a. a. O. 37 A. 2) sieht in der Anreihung dieses Kapitels, das über den Viehzehnt (Lv 27, 32) geht, während der Traktat Bekhoroth anfänglich von der Erstgeburt vom Vieh (Lv 27, 26 f) handelt, einen der zahlreichen Beweise dafür, daß die Mischna zum großen Teil aus Bibelexegese entstanden ist. S. dagegen unten S. 165.

gesagt werden dürfen, sei noch hingewiesen auf Sanh X. M 95 hat von VII an eine abweichende Reihenfolge der Kapitel: VII, IX, XI, VIII, X[1]. Wir werden nicht irregehen in der Annahme, daß VIII und X in Sanhedrin nicht ursprünglich sind[2]. Sanh VIII scheint zu einer Abhandlung gehört zu haben, die die Fälle behandelte, in welchen man jemand töten darf, um eine Sünde zu verhindern. Auch Sanh X geht auf eine zusammenhängende schriftliche Quelle zurück, die zur Stelle die Frage behandelte: Wer hat nicht Anteil an der zukünftigen Welt?[3] Zu diesen gehören auch die Leute einer verbannten Stadt. Der Redaktor unserer Mischna, der für Dt 21, 18 ff und 13, 13 ff eine „Mischna" suchte, hat die Blumen mit der Erde aus dem Boden gehoben.

Ein Beweis dafür, daß der gegenwärtige Midrasch mit seiner Vers für Vers spaltenden Kleinarbeit diese zusammenfassenden Versuche teilweise bereits vorgefunden hat, sind die Stengel und Blüten dieser zerteilten Sträuße im Midrasch[4].

Gegen die Annahme, die aufgezählten Stücke seien bereits von der Urmischna aus einem Midrasch abgeschöpft worden, protestieren die Namen nachhadrianischer Rabbinen, die auch in diesen Abschnitten vorkommen.

Eine Anleihe aus unserem Midrasch bleibt aus folgenden Gründen ausgeschlossen:

---

[1] In den Ausgaben des babylonischen Talmuds steht nur X nach XI.

[2] Beachtenswert ist, daß der Anfang von Makkoth im babylonischen Talmud auf die letzte Mischna in Sanh XI sich bezieht.

[3] In C beginnt das Kapitel mit den Worten: אלו שאין להם חלק לעולם הבא. M 95 und die Ausgaben haben davor noch den Satz: כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא mit der Begründung aus Is 60, 21. Derselbe findet sich auch in M 95 am Anfang des Traktates Aboth, der hier an der Spitze der außerkanonischen Traktate steht. Lowe 128[a] A. ist der Ansicht, daß der Text des C die ursprüngliche Mischna bietet. Vgl. auch Taylor 6 n. 1.

[4] Z. B.: M Misch 20 (102[b] 8 12): innerhalb und außerhalb des Landes, zur Zeit des Tempelbestandes und hernach. S[d] dagegen verrät keine Kenntnis, ebensowenig S. Vgl. ferner S[d] zu 26, 5 (128[a] 1) — Sota VII 3; S[d] zu 25, 9 (126[a] 24) — Sota VII 4; S[n] zu 6, 23 (11[b] 33) — Sota VII 6 (ausgefallen); S[d] zu 21, 7 (112[b] 5) — Sota IX 1: heilige Sprache.

1. Die Parallelstellen des Midrasch beweisen durch mehrere מכאן אתה דן, מכאן היה אומר, מכאן אמרו, daß sie selbst auf eine Mischna mit Schriftbeweis zurückgehen [1].

2. Die Halacha ist vielfach nur äußerlich oder sogar ungeschickt im Midrasch mit dem Schrifttext verbunden worden [2].

3. Zeigen die häufigen Wiederholungen des Schriftverses im Midrasch mit שנאמר, תלמוד לומר, daß sie Mischna und Schriftbeweis voraussetzen.

Die Mischna ist also älter als der Midrasch. Wenn die Behandlung der einzelnen Materien mitunter beiläufig die Reihenfolge der Schrift einhält [3], so läßt diese Erscheinung noch nicht den Schluß zu, daß die einzelnen Halachoth vom Midrasch herrühren [4], sondern daß der Endredaktor der δευτέρωσις in der Komposition in den betreffenden Fällen die Reihenfolge der Schrift sich zum Vorbild genommen hat.

Unser Midrasch, vorab S, hat sogar größere zusammenhängende Stücke aus der Mischna entlehnt [5]. Hauptsächlich sind es Partien der Traktate des IV. und V. Seder, die oft wörtlich im Midrasch wiederkehren. Für die Priorität der Mischna an diesen Stellen sprechen die vielen מכאן אתה, מכאן אמרו, מכאן היה אומר im Midrasch [6]. In vielen Fällen bietet

---

[1] Z. B.: S^{d} zu 21, 3 (112^{a} 8) — Sota IX 2; S^{d} zu 17, 19 (105^{b} 21) — Sanh II 4; S^{d} zu 17, 15 (105^{a} 32) Sanh II 5; S^{d} zu 17, 8 (104^{b} 13) — Sanh XI 2; S^{d} zu 19, 5 (108^{b} 8) — Makk II 2; S^{n} zu 35, 25 (62^{a} 13) — Makk II 6; S^{d} zu 19, 11 (108^{b} 33) — Makk II 6; S^{n} zu 35, 28 (62^{a} 25) — Makk II 7.

[2] Z. B.: Sanh II 4 — S^{d} zu 17, 16 (105^{b} 3) mit לי.

[3] Vgl. auch Rosenthal I 20.

[4] So Strack, Einl. 61.

[5] Z. B.: S B III 5—8 — Bab m IV 3—6; S^{d} zu 25, 3 (125^{a} 22 ff) — Makk III 14 (Ende) 15; S A V 1—8 — Schebu I 2—6; S Z 6, 8 — Seb XI 5—6; S E XIII 1—5 — Men VIII 4 5; S C 1, 8—13 — Ker III 7—10; S C 7, 6 8—10 — Ker IV 2 3; S C 10 9 10 — Ker VI 9.

[6] Z. B. (es ist hier und im folgenden nicht Vollzähligkeit angestrebt): S^{n} zu 5, 8 (2^{b} 31) — Bab q IX 12; S^{d} zu 22, 1 (115^{a} 5) — Bab m II 9; S^{d} zu 22, 4 (115^{a} 31) — Bab m II 10 (Anfang); S^{d} zu 23, 24 (121^{b} 32) — Bab m VII 4; S^{d} zu 19, 16 (109^{b} 4) — Makk I 4 (Anfang); S^{d} zu 19, 19 (109^{b} 25) — Makk I 6 (Anfang); S^{d} zu 25, 3 (125^{a} 22) — Makk III 14 (Ende); S A V 1 — Schebu I 2 ff; S C 12, 5 — Schebu IV 3 (Ende) 4; S Z 6, 8

das Schriftwort oder der Schrifttext für die darauffolgende „Exegese“ gar keinen Anhaltspunkt. Die fertige Mischna ist also nachträglich auf die Schriftverse verteilt worden [1].

Die Mischna, welche durch die Midraschim ausgeschrieben wird, ist jedoch nicht unsere Mischna. In den der jetzigen Mischna und dem jetzigen Midrasch gemeinsamen Stellen findet sich bald hier bald dort ein Plus [2]; als Autoren gleicher Halachasätze werden verschiedene Rabbinen angegeben [3]; in der Mischna ist der Autor genannt, im Midrasch nicht, oder umgekehrt [4]; mitunter ist auch der Inhalt modifiziert [5]. Neben

— Seb XI 5—6; SE XIII 1 — Men VIII 4 5; SE 18, 4 — Men XI 6; SE 8, 10 — Chull V 3 (Ende); SA 11, 4 — Chull VI 4 (Anfang); SA 11, 9 — Chull VI 6; S^d zu 18, 4 (106^b 10 12 — Chull XI 2.

[1] Z. B. S^d zu 22, 4 (115^a 31) — Bab m II 10 (Anfang); SB 4, 1 2 — Bab m IV 10; S^d zu 24, 11 (123^b 5) — Bab m IX 13 (Anfang); SE XIX 3 — Sanh VII 5; S^d zu 13, 11 (92^b 38) — Sanh VII 6 10 (gegen Ende); S^d zu 18, 19 (107^b 34) — Sanh XI 5; S^d zu 18, 19 (107^b 38) — Sanh XI 6 (Anfang); S^d zu 19, 16 (109^b 4) — Makk I 4 (Anfang); SA 10, 7 (zweiter Teil) — Seb XIII 2; SB^c 12, 3 — Arakh VIII 4; SC 7, 6 — Ker IV 2 (zweiter Teil); SC 1, 9 — Ker III 8.

[2] Z. B.: Plus des Midrasch: SK 4, 6 — Sanh III 7; S^d zu 18, 19 (107^b 34) — Sanh XI 5; SC IX 7 — Schebu III 6; SC 12, 6 — Schebu IV 3; SA 10, 6 7 — Seb XIII 1 2; SM IV 5 — Men IX 3; SE 18, 8 — Men XI 6 (Ende); SE 8, 11 — Chull V 4; SA 11, 4 — Chull VI 4 (Anfang); SC 7, 6—10 — Ker IV 2 (Ende) 3. — Plus der Mischna: Sanh II 4 (Ende) — S^d zu 17, 19 (105^b 23); Seb XIV 4 ff — S^d zu 12, 8 (88^b 4); Chull VIII 4 — S^d zu 14, 21 (95^a 28).

[3] Makk III 4 = Chull XII 4 (R. Jehuda) — S^d zu 22, 7 (116^a 7, R. Jose b. R. Jehuda); Makk III 15 (R. Schimon [so C; M 95: R. Jischmael]) — S^d zu 25, 3 (125^a 31, R. Jehuda); Chull V 3 (Anfang, die Gelehrten [so M 95; C liest R. Meïr, ist aber, wie die Umstellung anzeigt, wahrscheinlich durch den Midrasch beeinflußt]) — SE 8, 8 (R. Meïr); Ker IV 3 (R. Jischmael aus Schesar und R. Schimon [so C; M 95: R. Schimon aus Schesar]) — SC 7, 9 (R. Jischmael und R. Schimon aus Schesar). An diesen Abweichungen können allerdings auch unsere schlechten Texte schuld sein.

[4] Z. B. S^n zu 5, 8 (2^b 26, R. Aqiba) — Bab q IX 11 12; SK 4, 6 (R. Nechemja) — Sanh III 7; Makk II 6 (R. Jose b. R. Jehuda) — S^n zu 35, 25 (62^a 13); SK 6, 9 (R. Jose) — Makk III 5 (Mitte); SZ 6, 1 (R. Schimon) — Seb XI 2; SZ 9, 3 (R. Jischmael) — Seb XII 3; Chull VIII 4 (R. Aqiba) — S^d zu 14, 21 (95^a 28); SB 5, 3 (עד מאן דמתני רבי) — Arakh IX 2.

[5] Z. B. Sota VIII 5 — S^d zu 20, 8 (110^b 31); Sanh VII 5 (Ende) — SE XIX 3; Makk III 15 (Mitte) — S^d zu 25, 3 (125^a 26); Schebu

der sprachlichen Übereinstimmung im allgemeinen ergeben sich im einzelnen viele Textvariationen.

Diese mannigfachen Abweichungen lassen sich nicht aus einer freien Benutzung der Mischna durch die Midraschim erklären, sondern fordern eine dritte gemeinsame Quelle.

Wir können diese zeitlich ziemlich sicher bestimmen.

Es fällt nämlich auf, daß fast nur in den genannten Traktaten des IV. und V. Seder und nicht in denen des I., II., III. (mit Ausnahme von Sota) und VI. Seder die exegetische Terminologie [1] begegnet, die dem Midrasch geläufig ist, z. B.:

ת"ל (Sota V 5) [2],
יכול — ת"ל (Ab III 8, Makk I 6, Chull VIII 4),
מנין — ת"ל (Makk I 8, Chull IX 5),
הין אם — ת"ל (Arakh IV 4),
. . . מלמד ש (Bikk I 9, Sota V 5),
חבירו מלמד (Ab s II 5),
. . . יכול — ת"ל — מלמד ש (Ker VI 9),
. . . יכול — כשהוא אומר — מלמד ש (Midd III 1),
ממקומו [3] הוא למד (Makk III 15),
אנו למדים (Arakh IV 4),
ריבוי הכתוב (Schebu III 5),
. . . שאין ת"ל — ולמה נאמר — אלא ש (Sota V 4) [4],
שומע אני — ואם כן למה נאמר (Sanh I 6) [5],
. . . שהיה בדין מה אם — אינו דין ש — ת"ל (Sota VI 3 [6], Chull X 1, Bekh IX 1 [7], Tem VI 4),
היו בדין — מה אם — אינו דין — ת"ל (Men VIII 5),
מה שאמור בענין (Chull X 1),

IV 3 — SC 12, 6. Aus dem מכאן אמרו in SE XIII 1 ff, verglichen mit Men VIII 4 5, sieht man, daß unsere Mischna ihre Vorlage mitunter auch bearbeitet hat.

[1] Die dialektische, sporadisch auch schon in andern Traktaten, z. B. Pea VI 6, Pes VI 2 5 (s. oben S. 156 A. 2), Jeb VIII 3, Ned X 6, Neg X 2, Makh VI 8). [2] So C; M 95 anders. [3] M 95: במקומו.

[4] So C; M 95: — מלמד ש — מה ת"ל — שאין ת"ל.

[5] So C; M 95: שומע אני — אם כן מה ת"ל.

[6] M 95: ומה אם — אינו דין ש . . — ת"ל.

[7] In M 95 fehlt der Schriftbeweis.

את שבא לכלל — בא לכלל (Ned X 7, Chull IX 5),
משמע (Sanh I 6, Bekh IX 1[1]),
מכל מקום (Chull XII 3, Neg XII 6)[2].

Wenn Bacher[3] die Terminologie der Bibelexegese zur Zeit der Zerstörung Jerusalems in ihren wesentlichen Bestandteilen längst vorhanden sein läßt, so erklärt es sich nicht, warum sie nur in den genannten Teilen der Mischna wirksam ist. Wir werden vielmehr annehmen müssen, daß die erste Periode nach der Tempelzerstörung diese Kunstsprache noch nicht kannte. Es wurde zwar der halachische Schriftbeweis gehandhabt, aber noch nicht diese charakteristische Terminologie. Diese Richtung repräsentiert sich im allgemeinen in den Traktaten der I., II., III. und VI. Ordnung. Dann kam die Periode der Schulgelehrsamkeit. Sie verrät sich durch die Dialektik und hermeneutische Terminologie des Lehrhauses. Beide werden nicht auf einmal aus dem Boden geschossen sein. Wenn sie auch in ihrer vollen Blüte ein Charakteristikum des Midrasch sind, so lassen doch ihre Spuren nicht sogleich auf einen fertigen Midrasch schließen. Diese Periode hat sich neben der Sammlung und Ausarbeitung der Tradition vielfach auch mit halachischer Exegese befaßt. Ursprünglich wird man die einzelnen Schriftanwendungen und Schriftauslegungen ohne Plan nebeneinander gereiht haben, wie wahrscheinlich in Schabb IX 1 ff, oder nach bestimmten Gesichtspunkten, wie in Sota V 2 ff, Ker VI 9 = SC 10, 9 10[4].

Auch die haggadischen Kontroversen des Jehoschua und Elasar aus Modein, die nur einzelne Ausdrücke in bestimmten Bibelabschnitten behandeln, waren wohl nicht als fortlaufender

[1] Fehlt in M 95.

[2] Vgl. ferner oben die gelegentlich bemerkten Schulausdrücke. Die Terminologie der Schulen Jischmaels und Aqibas ist mitunter nebeneinander vertreten, z. B. Chull VIII 4 = M Misch 20 (102^b 13 = S^d zu 14, 21 (95^a 28).

[3] Term. I, Vorwort v f.

[4] Auch dieser dem Midrasch und der Mischna gemeinsame Passus spricht für die Priorität der Mischna; denn in den Midrasch passen solche Zusammenstellungen nicht hinein.

Midrasch, sondern als Kontroversen gedacht. Der Name Midrasch ist überhaupt nicht maßgebend, da man mit diesem Ausdruck sowohl einzelne Schriftauslegungen als auch Schriftanwendungen bezeichnet hat.

Was man jetzt gewöhnlich mit diesem Begriff verbindet, eine fortlaufende Erklärung einzelner Bücher der Schrift, ist meines Erachtens erst unter Einwirkung einer Idee entstanden, die auch, wie wir gesehen, für den Endredaktor der Mischna bestimmend war: daß nämlich die traditionelle Lehre und das traditionelle Gesetz eine Wiederholung, die δευτέρωσις der Schrift ist.

Mechilta, Siphra und Siphre sind nur der Form nach exegetische Werke[1]; in Wirklichkeit ist unser Midrasch eine Halachasammlung[2], die den Traditionsstoff nicht systematisch bearbeitet, sondern ihn aus der vielfach schon begonnenen Verpackung wieder herausnimmt und an der Schnur der fortlaufenden Schriftverse aneinanderreiht[3].

S scheint früher zum Abschluß gekommen zu sein als unsere Mischna. Denn obwohl dieser Midrasch die Mischna des Traktates Chullin fleißig benutzt, kennt er dieselbe in der Bearbeitung, in der sie jetzt in der Mischna vorliegt (Gesetze, die innerhalb und außerhalb des Landes, zur Zeit des Tempelbestandes und hernach, beobachtet werden müssen), nicht. Dagegen kennt S^d die Formeln usw., die in der heiligen Sprache gesagt werden, und Mechilta auch die ersteren. Der Wortlaut und Inhalt der dem Midrasch und der Mischna gemeinsamen Stellen steht durchschnittlich der Mischna in S und S^d näher als in der Mechilta. Neg XII 5—7 und Maaser V

---

[1] Diese Ansicht hat schon Frankel 12 f, Monatsschrift III (1854) 149, ausgesprochen, sich aber betreffs der soferischen Exegese in Maaser V 10 ff usw. (11) getäuscht.

[2] Mit Recht konnte die Kontroverse angeblich zwischen R. Meïr und R. Jehuda entstehen (Qidd 49b), was unter „Mischna" zu verstehen sei. R. Meïr antwortet: ההלכות, R. Jehuda: מדרש.

[3] S. oben S. 163 f. Vgl. auch, wie in Schebu IV 5 ff die einzelnen Halachoth mit משביע אני beginnen. So auch zersprengt im Midrasch SC VIII 5 6 7, SC 12, 4.

10—13, die wahrscheinlich unsern S und S^4 schon voraussetzen, sind dann die jüngsten Stücke der Mischna. Die Einschaltung der jüngeren Sedarim der Mischna in die älteren I, II, III, VI scheint in der gleichen Weise wie die Einreihung der jüngeren Kapitel in die ursprünglichen im Traktat Pesachim[1] erfolgt zu sein.

[1] S. oben S. 156 A. 2.

Berichtigung.

S. 20 Z. 6 von unten und A. 4: In der Mischna ist außer Neh auch Abd, Nah, Hab' Soph, Agg. Dn nicht zitiert. In der Tosephta findet sich kein Zitat aus Abd, Agg, in der Mechilta fehlt Nah, Ruth.

Register.

A. Bibelstellen.

Gn

1, 1 . . . . . Taan IV 3
1, 5 . . . . . Chull V 5
1, 6 . . . . . Taan IV 3
1, 10 . . . Para VIII 8, Miq V 4
1, 14 20 24 . . . . Taan IV 3
1, 27 28 . . . . . Jeb VI 6
2, 1 . . . . . Taan IV 3
4, 10 . . . . . Sanh IV 5
6, 3 . . . . . Sanh X 3
9, 6 . . . . . Ab III 14
11, 8 9 . . . . . Sanh X 3
12, 6 . . . . . Sota VII 5
13, 13 . . . . . Sanh X 3
15, 13 16 . . . . . Ed II 9
17, 1 . . . . . Ned III 11
20, 7 17 . . . . Bab q VIII 7
24, 1 . . . . . Qidd IV 14
26, 5 . . . . . Qidd IV 14
32, 33 . . . . . Chull VII 6
34, 25 . . Schabb IX 3, XIX 3
50, 7 9 . . . . . Sota I 9

Ex

2, 4 . . . . . Sota I 9
5, 2 . . . . . Jad IV 8
9, 27 . . . . . Jad IV 8
12, 2 . . . . . Meg III 4
12, 6 . . . . . Pes V 3 5
13, 2 . . . . . Bekh VIII 1
13, 7 . . . . . Pes II 2
13, 8 . . . . . Pes X 5
13, 12 . . . . . Bekh II 6
13, 13 . . . . . Bekh I 2 7
13, 19 . . . . . Sota I 9
15, 1 . . . . . Sota V 4
15, 26 . . . . . Sanh X 1
17, 8 . . . . . Meg III 6
17, 11 . . . . . Rosch III 8
19, 15 . . . . . Schabb IX 3
20, 16 . . . . . Makk I 3
20, 21 24 . . . . . Ab III
21, 8 . . . . . Bekh I 7
21, 21 . . . . . Sab II 3
21, 22 . . . . . Keth III 2
21, 28 . . . . . Bab q IV 4
21, 29 . . Sanh I 4, Bab q IV 9
21, 33 . . . . . Bab q V 5 7
21, 35 . . . . Bab q III 9, IV 3
21, 37 . . . . . Bab q VII 1
22, 5 . . . . . Bab q VI 4
22, 13 14 . . . . Bab m VIII 1
22, 20 . . . . . Bab m IV 10
22, 24 . . . . . Bab m V 11
22, 28 . . . . . Ter III 6
23, 2 . . . . . Sanh I 6
23, 5 . . . . . Bab m II 10
23, 8 . . . . . Pea VIII 9
23, 14 . . . . . Chag I 1
23, 16 . . Chall IV 10, Bikk I 3
23, 19 . Bikk I 2 9, Chull VIII 4
24, 8 . . . . . Ned III 11
24, 9 . . . . . Rosch II 9
25, 30 . . . . . Men XI 4 7
26, 33 . . . . . Joma V 1
29, 27 . . . . . Men V 6
34, 20 . . . . . Bekh I 2 4
34, 21 . . . . . Schebi I 4
34, 26 . . . . . Chull VIII 4

Lv

1, 3 . . . . . Arakh V 6
1, 9 . . Men XIII 11, Seb IX 5
1, 17 . . . . . Men XIII 11
2, 2 . . . . . Men XIII 11
2, 11 . . . . . Men V 2
4, 3 . . . . . Hor III 4
4, 13 . . . . . Hor I 3 4 5
4, 22 . . . . . Hor III 3
4, 23 . . . . . Ker IV 3
4, 28 . . . . . Ker VI 7
4, 32 . . . . . Ker VI 9
5, 1 . . . . . Sanh IV 5

5, 2 3 . . . . . Schebu II 5
5, 4 . . . . . Schebu III 5
5, 19 . . . . . Scheq VI 6
5, 21 . . . . . Babq IX 7
6, 2 . . . . . Seb IX 1
6, 16 . . . . . Scheq I 4
6, 18 19 . . . . . Seb XI 1
7, 7 . . . . . Seb VIII 11
7, 8 . . . . . Seb XII 2
7, 12 . . . . . Men VII 4
7, 14 . . . . . Men VII 2
7, 33 . . . . . Seb XII 1
7, 34 . . . . . Chull X 1
9, 9 . . . . . Pea IV 10
9, 17 . . . . . Seb X 1
9, 22 . . Sota VII 6, Tam VII 2
11, 10 . . . . . Abs III 6
11, 24 25 . . . . . Chull IX 5
11, 33 . . . . . Sota V 2
11, 38 . . . . . Makh I 1 3
12, 6 . . . . . Ker VI 9
13, 12 . . . . . Neg II 3
13, 18 . . . . . Neg IX 1
13, 24 . . . . . Neg IX 1
13, 30 . . . . . Neg X 1
13, 32 . . . . . Neg X 2
13, 42 . . . . . Neg X 10
14, 7 . . . . . Neg XIV 2
14, 21 . . . . . Men IX 3
14, 28 . . . . . Neg XIV 10
14, 35 36 . . . . . Neg XII 5
14, 38 40 42 . . . . Neg XII 6
14, 45 . . . . . Neg XII 7
15, 19 . . . Nidda V 1, VIII 3
16, 1 Joma VII 1, Meg III 5, Sota VII 7
16, 6 11 . . . . . Joma I 1
16, 18 . . . . . Joma V 4
16, 30 Joma III 8, IV 2, VI 2, VIII 9
17, 4 . . . . . Seb XIV 1 2
18, 5 . . . . . Makk III 15
18, 21 . . . . . Meg IV 9
18, 29 . . . . . Makk III 15
19, 3 . . . . . Ker VI 9
19, 10 . . . . . Pea VII 3 4 7
19, 13 . . . . . Babm IX 12
19, 14 . . . . . Babm V 11
19, 16 . . . . . Sanh III 7
19, 17 18 . . . . . Ned IX 4
19, 20 . . . . . Ker II 5
19, 23 . . . . . Babm IX 12
19, 28 . . . . . Makk III 6
20, 15 16 . . . . . Sanh I 4
21, 7 . . . . . Jeb VI 5, X 3
21, 12 . . . . . Sanh II 1
21, 18 . . . . . Bekh VII 3
21, 20 . . . . . Bekh VII 2 5
22, 13 . . . . . Jeb IX 6
22, 14 . . . . . Ter VI 6
22, 28 . . . . . Chull V 1 3 5
23, 4 . . . . . Rosch I 9, II 9
23, 14 . . . . . Men X 5
23, 24 . . . . . Meg III 5
23, 27 . . Joma VII 1, Sota VII 7
23, 44 . . . . . Meg III 6
24, 2 . . . . . Men VIII 5
24, 5 . . . . . Men VI 7
24, 7 . . . . . Men XI 5
24, 14 . . . . . Sanh VI 1
24, 22 . . . . . Sanh IV 1
25, 15 . . . . . Arakh IX 1
25, 27 . . . . . Arakh IX 2
25, 30 . . . . . Arakh IX 3 4
25, 32 33 . . . . . Arakh IX 8
25, 34 . . . . . Arakh VIII 5
25, 36 . Ned IX 4, Babm V 1 11
25, 37 . . . . . Babm V 11
26, 31 . . . . . Meg III 3
27, 5 7 . . . . . Arakh IV 4
27, 10 . . . . . Tem I 1 2 6
27, 21 . . . . . Arakh VIII 6
27, 22 . . . . . Arakh VII 5
27, 26 . . . . . Arakh VIII 7
27, 27 . . . . . Bekh I 7
27, 28 . . . . . Arakh VIII 6
27, 32 . . . Tem I 6, Bekh IX 1

Nm

2, 20 . . . . . Men XI 5
3, 13 . . . . . Bekh I 1, II 1
3, 45 . . . . . Bekh I 1
5, 8 . . . . . Babq IX 11
5, 10 . . . . . Babq IX 12
5, 13 . . . . . Sota VI 3
5, 17 . . . . . Sota II 2
5, 19 20 21 . . . . . Sota II 3
5, 22 . . . . . Sota II 3 5, V 1
5, 23 . . . . . Sota II 4
5, 24 . . . . . Sota V 1
5, 26 . . . . . Sota III 2
5, 27 . . . . . Sota V 1
5, 29 . . . . . Sota IV 1, V 1
6, 12 . . . . . Nas III 5
8, 8 . . . . . Para I 2
9, 3 . . . . . Pes VI 2
9, 10 . . . . . Pes IX 1 2
10, 35 . . . . . Jad III 5
11, 16 . . . . . Sanh I 6
12, 15 . . . . . Sota I 9
14, 22 . . . Ab V 4, Arakh III 5
14, 27 . . . . . Sanh I 6
14, 35 37 . . . . . Sanh X 3
15, 29 . . . . . Ker I 2
15, 37 . . . Ber II 2, Tam V 1

16, 33 . . . . . Sanh X 3
18, 15 . . . . . Bekh VIII 8
19, 3 . . . . . Para III 7
21, 8 . . . . . Rosch III 8
27, 32 . . . . . Bekh IX 1
28, 2 . . . . . Taan IV 2
28, 11 . . . . . Meg III 6
28, 31 . . . . . Men VIII 7
29, 7 . . Joma VII 1, Sota VII 7
29, 11 . . . . . Schebu I 3
30, 3 . . . . . Ned II 1
30, 10 . . . . . Ned XI 9
30, 14 . . . . . Ned X 7
32, 22 . . . . . Scheq III 2
32, 29 30 . . . . . Qidd III 4
35, 4 5 . . . . . Sota V 3
35, 13 14 . . . . . Makk II 4
35, 24 . . . . Sanh I 6, Hor I 4
35, 25 . . Sanh I 6, Makk II 6 7

Dt

4, 9 . . . . . Ab III 8
6, 4 . . Ber II 2, Sota VII 8. Tam V 1
6, 5 . . . . . Ber IX 5
6, 7 . . . . . Ber I 3
7, 25 . . . . . Abs III 5
7, 26 . . . . . Abs I 9, III 6
11, 13 . Ber II 2, Sota VII 8, Tam V 1
11, 30 . . . . . Sota VII 5
12, 2 . . . . . Abs III 4 5
12, 13 23 . . . . Makk III 15
12, 27 . . . . . Seb IX 5
13, 14 . . . . . Sanh X 4
13, 16 . . . . . Sanh X 5
13, 17 . . . . . Sanh X 6
13, 18 Schabb IX 6, Sanh X 6, Abs III 4
14, 1 . . . . . Ab III 14
14, 17 . . . . . Bab m IX 13
14, 21 . . . . . Chull VIII 4
14, 22 . . . . . Sota VII 8
15, 2 . . . . . Schebi X 8
15, 9 . . . . . Schebi X 3
15, 19 . . . . . Arakh VIII 7
15, 20 . . . . . Bekh IV 1
16, 2 . . . . . Men VII 6
16, 3 . . . . . Ber I 5
16, 9 . . . . . Meg III 5
16, 17 . . . . . Chag I 5
16, 20 . . . . . Pea VIII 9
17, 6 . . . . . Makk I 7 8 9
17, 7 . . . . . Sanh VI 4
17, 8 10 12 . . . . Sanh XI 2
17, 13 . . . . . Sanh XI 4
17, 15 . . Sota VII 8, Sanh II 5
17, 16 17 19 . . . . Sanh II 4
18, 4 . . . . . Chull XI 2
18, 11 . . . . . Sanh VII 7
19, 3 . . . . . Makk II 5
19, 4 . . . Schebi X 8, Makk II 5 8
19, 5 . . . . . Makk II 2
19, 15 . . . . . Sota VI 3
19, 19 . . . . . Makk I 3 6
19, 21 . . . . . Makk I 6
20, 2—9 . . . . Sota VIII 1—7
21, 1 . . . . . Sota IX 1 2 4
21, 2 . . . . . Sota IX 1
21, 4 . . . . . Sota IX 5
21, 7 8 . . . . . Sota IX 6
21, 18 . . . . . Sanh VIII 1
21, 19 . . . . . Sanh VIII 4
21, 20 . . . . . Sanh VIII 2 4
21, 23 . . . . . Sanh VI 4
22, 1 . . . . . Bab m II 9
22, 2 . . . . . Bab m II 7
22, 3 . . . . . Bab m II 5
22, 6 . . . . . Chull XII 3
22, 7 . . . . . Chull XII 3 5
22, 11 . . . . . Kil IX 8
22, 21 . . . . . Keth IV 3
22. 29 . . . . . Keth III 5
23, 2 . . . . . Jeb VIII 2
23, 4 . . . . . Jad IV 4
23, 19 Tem VI 3 4, VII 2 3, Para II 3
24, 1 . . Gitt III 2, IX 10, Sota VI 3
24, 5 . . . . . Sota VIII 4
24, 6 . . . . . Bab m IX 13
24, 7 . . . . . Sanh XI 1
24, 11 . . . . . Bab m IX 13
24, 15 . . . . . Bab m IX 12
24, 17 . . . . . Bab m IX 13
24, 19 . . . . . Pea VI 4
24, 21 . . . . . Pea VII 7
25, 2 . . . . . Makk III 10 13
25, 3 . . . . . Makk III 10 15
25, 5 . . . . Jeb III 9, Pes X 4
25, 7—10 . . . . . Jeb XII 6
25, 9 . . . Sota VII 4, Jeb XII 3
25, 11 . . . . . Babq VIII 1
25, 17 . . . Meg III 4, Bekh I 7
26, 3 . . . . . Bikk I 4, III 6
26, 5 . Bikk III 6, Pes X 4, Sota VII 3
26, 10 . . . . . Bikk I 5
26, 12 . . . . . Sota VII 8
26, 13—15 . . . Maaser V 10—13
27, 7 . . . . . Chull II 3
27, 8 . . . . . Sota VII 5
27, 14 . . . . . Sota VII 3 4
27, 15 . . . . . Sota VII 5
28, 58 59 . . . . . Makk III 14
29, 27 . . . . . Sanh X 3
31, 10 . . . . . Sota VII 8

33, 21 . . . . . Ab V 18
34, 6. . . . . Sota I 9

Jos

6, 5 . . . . . Rosch III 2
7, 19 20 25 . . . . Sanh VI 2
8, 33 . . . . . Sota VII 5

Richt

6, 12. . . . . Ber IX 5
13, 5. . . . . Nas IX 5

1 Sm

1, 11. . . . . Nas IX 5
2, 6 . . . . . Sanh X 3
2, 30. . . . . Ab IV 1
4, 17. . . . . Sota VIII 6
12, 17 . . . . . Taan I 7
16, 2. . . . . Nas IX 5
17, 36 . . . . . Ned III 11
25, 18 . . . . . Chull XI 2
31, 1. . . . . Sota VIII 6

2 Sm

1, 20. . . . . Ned III 11
1, 24. . . . . Ned IX 10
3, 31. . . . . Sanh II 3
12, 8. . . . . Sanh II 2
15, 6. . . . . Sota I 8
18, 14 15 . . . . . Sota I 8

1 Kg

6, 6 . . . . . Midd IV 4
8, 37. . . . . Taan II 3
15, 30 . . . . . Ab V 18

2 Kg

12, 17 . . . . . Scheq VI 6
23, 9. . . . . Men XIII 10

Is

1, 18. . Schabb IX 3, Joma VI 8
2, 4 . . . . . Schabb VI 4
7, 21. . . . . Chull XI 2
10, 13 . . . . . Jad IV 4
24, 9. . . . . Sota IX 11
25, 8. . . . . Moed III 9
28, 8. . . . . Ab III 3
29, 1. . . . . Midd IV 7
30, 14 . . . . . Schabb VIII 7
30, 22 . . Schabb IX 1, Ab s III 6
40, 31 . . . . . Qidd IV 14
41, 4. . . . . Ed II 9
42, 21 . . . . . Makk III 16
45, 18 . . . Gitt IV 5, Ed I 13
58, 8. . . . . Sota I 9
60, 21 . . . . . Sanh X 1
61, 11 . . . . . Schabb IX 2
66, 23 . . . . . Ed II 10

Ir

9, 19. . . . . Moed III 9
9, 25. . . . . Ned III 11
14, 1. . . . . Taan II 3
17, 7. . . . . Pea VIII 9
17, 13 . . . . . Joma VIII 9
30, 3. . . . . Jad IV 4
31, 6. . . . . Bikk III 2
33, 25 . . . . . Ned III 11
49, 6. . . . . Jad IV 4

Ez

16, 2. . . . . Meg IV 10
23, 48 . . . . . Sota I 6
36, 25 . . . . . Joma VIII 9
41, 22 . . . . . Ab III 3
41, 23 24 . . . . . Midd IV 1
43, 16 . . . . . Midd III 1
44, 2. . . . Tam III 7, Midd IV 2
46, 21 22 . . . . . Midd II 5
47, 2. . . . . Midd II 6

Os

4, 14. . . . . Sota IX 9

Joel

2, 13. . . . . Taan II 1, Ab II 13
2, 23. . . . . Taan I 2

Am

4, 7 . . . . . Taan III 3
9, 6 . . . . . Ab III 6

Jon

3, 10. . . . . Taan II 1

Mich

7, 1 . . . . . Sota IX 9

Zach

6, 14 . . . . . Midd III 8
8, 16 . . . . . Ab I 18

Mal

3, 8 . . . . . Jad IV 3
3, 16 . . . . . Ab III 2 6
3, 23 24 . . . . . Ed VIII 7

Ps

1, 1 . . . . . Ab III 2
1, 5 . . . . . Sanh X 3
12, 2 . . . . . Sota IX 12
24, 1 . . . . . Tam VII 4
25, 14 . . . . . Jad IV 3
29, 11 . . . . . Uq III 12
30, 2 . . . . . Bikk III 4
33, 15 . . . . . Rosch I 2
37, 21 . . . . . Ab II 9
40, 3 . . . . . Miq IX 2
48, 2 . . . . . Tam VII 4
50, 5 . . . . . Sanh X 3
55, 24 . . . . . Ab V 19
68, 27 . . . . . Ber VII 3
78, 38 . . . . . Makk III 14
81, 2 . . . . . Tam VII 4
82, 1 . . . Ab III 6, Tam VII 4
92, 1 . . . . . Tam VII 4
92, 15 . . . . . Qidd IV 14
93, 1 . . . . . Tam VII 4
94, 1 . . . . . Tam VII 1
102, 1 . . . . . Taan II 3
109, 18 . . . . . Schabb IX 4
113, 9 . . . . . Pes X 6
114, 8 . . . . . Pes X 6
116, 1 . . . . . Pes V 7
118, 1 25 29 . . . . Sukka III 9
119, 99 . . . . . Ab IV 1
119, 126 . . . . . Ber IX 5
120, 1 . . . . . Taan II 3
121, 1 . . . . . Taan II 3
128, 2 . . . . . Ab IV 1
130, 1 . . . . . Taan II 3

Spr

3, 4 . . . . . Scheq III 2
3, 5 . . . . . Ab IV 14
4, 2 . . . . . Ab III 14
8, 21 . . . Ab V 19, Uq III 12
10, 7 . . . . . Joma III 11
11, 10 . . . . . Sanh IV 5
11, 13 . . . . . Sanh III 7
11, 27 . . . . . Pea VIII 9
16, 32 . . . . . Ab IV 1
22, 28 . . . . Pea V 6, VII 3
23, 10 . . . . Pea V 6, VII 3
23, 20 . . . . . Sanh VIII 2
23, 22 . . . . . Ber IX 5
23, 25 . . . . . Taan III 8
24, 17 . . . . . Ab IV 19
30, 19 . . . . . Schabb IX 2
31, 30 31 . . . . . Taan IV 8

Ib

1, 1 . . . . . Sota V 5
12, 12 20 . . . . . Qinn III 6
13, 15 . . . . . Sota V 5
27, 5 . . . . . Sota V 5

Hl

1, 2 3 . . . . . Abs II 5
3, 11 . . . . . Taan IV 8

Ruth

2, 4 . . . . . Ber IX 5

Klgl

3, 28 . . . . . Ab III 2

Prd

1, 15 . . . . Sukka II 6, Chag I 6 7
4, 12 . . . . . Qidd I 10

Est

2, 5 . . . . . Meg II 3
3, 1 . . . . . Meg II 3

Esr

4, 3 . . . . . Scheq I 5

1 Chr

29, 14 . . . . . Ab III 7

2 Chr

28, 15 . . . . . Sota VIII 1
33, 13 . . . . . Sanh X 2

B. Mischnastellen.

Ber

Seite
I 3 . . . . . 75 105
I 5 . . . . . 79 121 123 129
II 1 16
II 2 18
V 3 4 49

Seite

VII 3 . . . . . 79 93
IX 5 41 71 77 79 95 100 121 138 161

Pea

II 6 . . . . . 38 58 59
IV 10 108
V 6 . . . . . 100 103 117
VI 4 107
VI 6 167
VII 3 . . . . 100 101 103 108
VII 4 108
VII 7 . . . . . 73 82 105 114
VIII 9 . . . 41 78 79 93 95 103

Kil

IX 3 49

Schebi

I 4 . . . . . 128 136
X 3 . . . . . 16 42
X 8 123

Ter

III 6 93
VI 6 . . . . . 83 129

Maaser

V 10—13 . . . . . 129 158 169
V 15 160

Challa

IV 10 . . . . . 16 42 100

Orla

III 9 . . . . . 16 57 58

Bikk

I 2 . . . . . 66 83 93 107
I 3 . . . . . 16 42
I 4 5. 80
I 9 . . . . . 83 167
III 6 . . . . . 18 20
III 12 16

Schabb

I 4 . . . . . 23 67
VI 4 78

Seite

VIII 7 104
IX 1 . . . . . 74 93 111
IX 2 . . . . . 103 115 130 137
IX 3 . . . . 69 74 101 103 115
IX 4 . . . . . 74 104
IX 1—4 104
IX 6 . . . . . 31 49 83 94
XI 2 115
XVI 1 . . . . . 28 30 45 49
XIX 3 . . . . . 69 101

Er

III 9 49
X 3 45
X 11 ff 24

Pes

II 2 . . . . . 83 107
IV 9 33
V 3 94
V 5 130
V 7 18
VI 2 . . . . . 42 84 167
VI 5 167
IX 2 . . . . . 108 137
IX 6 59
X 4 . . . . . 18 20 157
X 5 137
X 6 19

Scheq

I 1 17
I 4 . . . . . 20 46
I 5 . . . . . 44 71 79 106
III 2 . . . . . 41 76 95
IV 7 59
VI 1 . . . . . 30 56
VI 2 30
VI 6 . . . 17 20 41 46 49 135

Joma

I 1 . . . . . 76 94
I 6 . . . . . 10 17
III 8 . . . . . 16 42
III 10 . . . . . 17 20
III 11 . . . . . 79 103
IV 2 79
V 1 69
V 4 108
VI 8 . . . . . 12 78 79
VII 1 . . . . . 16 18 19 48
VIII 9 . . . . . 41 84 94 111

Sukka

Seite

III 9 18
V 4 . . . . . 17 18

Beza

I 5 16

Rosch

I 2 . . . . . 100 101
I 9 122
II 9 . . . . . 66 124 136
III 2 115
III 7 17
III 8 139
IV 6 . . . . . 16 35 44
IV 7 49

Taan

I 2 79
II 1 . . . . . 17 36 39 42 49
II 2 49
II 3 . . . . . 18 19
III 3 . . . . . 42 69
III 8 . . . . . 41 103
IV 2 . . . . . 19 84
IV 3 . . . . . 18 19 20
IV 6 . . . . . 16 63
IV 8 . . . . . 41 139

Meg

I 8 . . . . . 29 45
II 1 29
II 5 17
III 1 . . . . 16 35 39 40 45 49
III 3 . . . . . 79 84
III 4 . . . . . 17 18 20
III 5 . . . . . 16 17 18 19 20
III 6 . . . . . 17 18 19 124
IV 1 . . . . . 16 49 61
IV 2 . . . . . 16 61
IV 3 . . . . . 16 49 61
IV 4 . . . . . 16 20 35 61
IV 5 . . . . . 49 61
IV 6 . . . . . 16 49 61
IV 8 49
IV 9 138
IV 10 . . . . . 17 19 20 26

Moed

III 4 . . . . . 45 46
III 9 . . . . . 42 96

Chag

Seite

I 1 100
I 5 . . . . . 79 103 130
I 6 . . . . . 103 139
I 7 . . . . . 108 139
I 8 . . . . . 46 58 161
II 1 . . . . . 13 17 19 26

Jeb

II 4 57
III 9 85
VI 5 108
VI 6 . . . . . 41 68 71 92
VIII 2 . . . . . 79 108
VIII 3 . . . . . 65 167
VIII 4 59
IX 3 57
X 3 85
XII 3 . . . . . 66 85
XVI 7 16

Keth

III 2 112
III 5 86
IV 3 75

Ned

II 1 107
III 11 . 41 79 82 96 111 116 130
IV 3 46
V 5 . . . . . 45 49
IX 4 . . . . . 16 107
IX 10 . . . . . 17 41
X 6 167
X 7 . . . . . 105 118 168
XI 9 108

Nas

III 5 92
IX 5 . . . . . 17 100 118

Gitt

III 2 86
IV 6 45
IX 10 . . . . . 81 86

Sota

I 6 77
I 8 . . . . . 63 101

Seite

I 9 . . . . . 94 96 102
II 2 100
II 3 20
II 5 130
IV 1 . . . . . 82 86
V 1 . . . . . 130 131
V 2 . . . . 16 20 46 60 101 105
V 3 . . . . . 20 46 50 79
V 4 . . . . . 115 123 167
V 5 . . . . . 52 79 100 167
VI 3 . . . 41 93 105 129 167
VII 1 . . . . . 17 20
VII 2 . . . . . 17 18 20 46
VII 3 . . . . 17 20 41 46 118
VII 4 . . . . . 17 41 96 120
VII 5 . . . 17 41 63 79 116 118
VII 6 . . . . . 17 72 100
VII 7 . . . . . 16 18 19 48
VII 8 . . . . . 16 17 18 20 49
VIII 1 . . . . . 52 112 135
VIII 5 . . . . . 108 109 139
VIII 6 . . . . . 42 111
VIII 1—7 161
IX 1 . . . . . 114 131
IX 2 . . . . . 86 94
IX 5 109
IX 6 . . . . . 48 140
IX 1—8 162
IX 9 . . . 80 103 117 135 162
IX 10 160
IX 11 . . . . . 103 116
IX 12 . . . . . 80 103

Qidd

I 10 . . . . . 41 46 103 140
III 4 102
IV 14 . . . . . 41 42 80 111

Bab q

III 9 . . . . . 60 103
IV 3 86
IV 4 87
IV 9 73
V 7 76
VI 4 94
VII 1 76
VIII 7 . . . . . 69 71
IX 11 80
IX 12 74
X 3 45

Bab m

II 5 . . . . . 121 126
II 7 . . . . . 95 96

Seite

II 8 45
II 9 125
II 10 . . . . . 87 125
IV 9 16
IV 10 131
V 1 108
V 11 . . . . . 107 131 140
VII 8 . . . . . 16 58
VII 11 16
VIII 1 97
IX 12 107
IX 13 . . . . . 74 127

Bab b

I 6 . . . . . 45 49

Sauh

I 4 . . . . . 41 116 119
I 6 . 52 70 100 112 114 116 131
132 167 168
II 2 . . . . . 68 72 94
II 3 . . . . . 68 72
II 4 . . . . . 16 52
II 5 87
II 2—5 162
III 7 103
IV 1 81
IV 5 . . . 68 71 108 136 161
VI 1 70
VI 2 . . . . . 68 70 71 81
VI 4 108
VII 4 . . . . . 42 161
VII 7 108
VIII 1 . . . . . 87 161
VIII 2 . . . . . 75 94 105
VIII 4 . . . . . 75 132
VIII 1—5 162
X 1 . . . . 16 33 37 48 81 100
X 2 . . . . . 87 132
X 3 . . 41 77 94 100 103 111 116
132 133
X 4 100
X 6 . . . . . 28 30 45 75 94
X 4—6 159
XI 1 94
XI 2 . . . 48 53 58 67 87 102
XI 3 . . . . . 16 57
XI 4 121
XI 2—4 162
XI 5 6 44

Makk

I 3 . . . . . 107 133
I 6 . . . . . 92 94 105 167

Seite

I 7 . . . . . 121 125 126
I 8 167
I 9 . . . . . 88 161
II 2 . . . . . 82 127
II 4 88
II 5 . . . . . 70 94 116 124
II 7 133
II 8 123
III 6 116
III 10 97
III 13 75
III 14 . . . . . 18 20
III 15 . . 41 88 110 111 112 167
III 16 . . . . . 80 97

Schebu

I 3 126
II 5 . . . . . 97 134
III 5 . . . 45 122 128 153 167
IV 5 ff 169

Ed

I 4 ff 67
I 5 67
I 12 59
I 13 80
II 9 112
II 10 . . . . . 76 94
V 3 . . . . . 17 22
V 6 7 67
VIII 7 38

Ab s

I 9 88
II 5 . . . . . 42 117 167
III 3 83
III 4 . . . . . 16 42 88 161
III 5 . . . . . 81 92 94 100
III 6 . . . . . 74 93 111 129

Ab

I 1 . . . . . 37 38 48 55
I 5 21
I 17 65
II 5 65
II 9 74
II 13 102
III 2 . 52 77 80 97 98 112 113 134
III 3 . . . . . 134 135 140
III 6 . . . . 52 80 93 100 113
III 7 . . . . . 17 41
III 8 . 94 117 125 135 153 167
III 9 65

Seite

III 11 60
III 13 . . . . . 55 56
III 14 . . . . . 48 94
III 15 17 65
IV 1 . 52 72 80 94 98 100 135
IV 3 21
IV 4 20
IV 5 65
IV 14 21
IV 18 78
IV 19 . . . . . 21 78
V 3 63
V 4 . . . . . 63 71 94
V 5 6 63
V 8 16
V 18 19 80
V 21 . . . . . 46 55

Hor

I 1 16
I 3 . . . . . 16 94
I 5 80
II 6 16

Seb

I 3 38
IX 1 . . . . . 100 127
IX 5 . . . . . 122 125
X 1 89
XI 1 122
XII 1 77
XII 2 89
XIV 1 2 128

Men

III 7 20
IV 3 . . 16 53 60 66 68 71 105
VII 2 . . . . . 94 123 161
VII 4 89
VII 6 . . . . . 94 125 136
VIII 5 . . . . . 89 105 167
VIII 7 98
IX 3 98
X 5 . . . . . 16 94 105
XI 4 100
XI 5 119
XI 7 81
XIII 10 70
XIII 11 119

Chull

II 3 90
V 5 . . . . . 19 119

Seite

VII 6 . . . . . 38 52
VIII 4 . 16 82 105 117 135 167 168
IX 5 . . . . . 119 167 168
X 1 . . . . . 90 105 153 167
XI 2 . . . . . 90 95 99
XII 3 . . . . . 82 125 126 168
XII 5 . . . . . 42 110

Bekh

I 1 . . . . . 90 110
I 2 135
I 7 . . . . . 53 114
II 6 93
VII 2 . . . . . 16 108
VII 3 108
VII 5 . . . . . 16 108
VIII 1 90
VIII 8 . . . . . 99 101 153
IX 1 . . . . . 92 105 167 168

Arakh

III 5 . . . . . 68 71 95 117
IV 4 . . . . . 120 153 167
V 6 95
VII 2 82
VII 5 124
VIII 4 111
VIII 6 . . . . 51 80 99 100 105
VIII 7 . . . . . 20 46 51
IX 1 93
IX 2 . . . . . 82 91 95
IX 3 . . . . . 41 91 121
IX 8 91

Tem

I 1 . . . . . 105 117
I 2 . . . . . 108 121 122
I 6 . . . . . 82 93 126 128
VI 2 108
VI 3 . . . . . 63 91 108 153
VI 4 . . . . 105 121 122 167

Ker

I 2 . . . . . 82 92
II 5 . . . . . 106 124
III 7—9 59
III 9 65
IV 3 . . . . . 82 95 105
VI 7 99
VI 9 . . . . . 114 167

Seite

Tam

III 7 . . . . . 44 106
V 1 . . . . . 17 18
VII 2 . . . . . 72 100
VII 4 . . . . . 19 63

Midd

II 5 . . . . . 17 18 78 108
II 6 78
III 1 . . . . . 41 78 99 167
III 8 78
IV 1 78
IV 2 . . . . . 44 106
IV 4 71
IV 7 . . . . 30 71 78 95 111

Qinn

III 6 . . . . . 51 99 120

Kel

XIII 7 57
XV 6 . . . . . 25 26 45 46
XXVIII 4 49
XXVIII 5 45

Neg

II 3 121
IX 1 108
IX 3 . . . . . 57 59 65
X 1 108
X 2 . . . . . 73 167
X 10 109
XI 7 . . . . . 57 59 65
XI 11 49
XII 5 . . . . . 77 110
XII 6 . . . . 100 120 137 168
XII 5—7 . . . . . 159 169

Para

I 1 59
II 3 92
III 7 . . . . . 92 107 153
VIII [illegible] 95 100 109 137
X 3 45
XI 4 6 16
XI 4—6 57

Teh

IV 7 11 57

Miq

Seite

IV 1 67
VIII 3 69
IX 2 . . . . . 109 117

Nidda

VIII 3 92

Makh

I 1 19
I 3 . . . . . 16 101 105
III 14 46
VI 8 167

Sab

II 3 126
V 12 . . . . . 23 45

Tebul

Seite

IV 6 57

Jad

III 2 . . . . . 16 26 45 57
III 3 26
III 4 . . . . . 26 32
III 5 . 8 17 19 20 21 22 26 31 32 38 45 48
IV 1 67
IV 3 . . . 38 57 59 67 80 95
IV 4 . . . . 41 53 70 95 120
IV 5 17
IV 6 . . . . . 24 26 45

Uq

III 12 . . . . 80 102 114 117

C. Tannaim.

Seite

Abba Jose aus Tibon . . . 101
— Schaul 119 127
Aqiba 50 73 74 76 79 81 84 85 92 93 94 97 100 101 108 109 111 112 114 117 121 122 123 124 129 131 133 135 159
Chalaphta aus Kephar Chananja 52 100 113
Chananja (Channina) b. Antigonos 108
— — b. Aqaschja 80 97
— — b. Gamliel 88 111
— — b. Teradjon 52 77 80 98 112 134
Dosa 108
— b. Archinos 136
Dosethaj b. Jannaj 94 117 125 135
Elasar b. Asarja 69 79 84 95 101 111
— b. Matteja 85
Elieser 77 78 80 83 85 86 92 97 100 103 108 158
— b. Jaaqob 78 98
— b. Jose Hagelili 50
Gamliel 53 100 127
Hilleliten . . 71 76 86 95 99 100
Jehoschua 70 95 100 101 117 120 127
— b. Hyrkan 52
— b. Levi 114 117
Jehuda 38 72 73 76 78 79 83 84 94 95 96 100 103 108 110 114 124 131 132
— b. Bethera 51 80

Seite

Jischmael 51 78 79 108 122 128 130
Jochanan b. Beroqa . . . 71 92
— b. Nuri 76 94 108
— b. Sakkaj 79
Jose 69 78 92 100 104 108 137 139 159
— der Galiläer 79 87 91 92 93 100 108 117 139 159
— b. Jehuda 88 98
Meïr 79 91 94 95 100 102 103 104 107 110 116 117 124 125 130 133 135 137
Nathan 95
Nechemja 115 132
Nehoraj 118
Rabbi 131
Schammajiten . . . 75 86 95 99
Schimon (b. Jochaj) 94 108 110 112 114 117 120 122 124 128 134 135 139 140
— b. Aqaschja 51 99 120
— b. Chalaphta 102
— b. Elasar 21 78
— b. Jehuda 116
— b. Menasja 108 139
— b. Nannas 71
Schimon b. Nethanel . . . 74 102
— b. Rabbi 110
— b. Schatach 103
(Schimon) b. Soma 52 79 80 94 98 100 119 123 135
Sekharja b. Haqazzab . . . 131

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR **M. FAULHABER** IN STRASSBURG, PROF. DR **W. FELL** IN MÜNSTER I. W., PROF. DR **J. FELTEN** IN BONN, PROF. DR **G. HOBERG** IN FREIBURG I. BR., PROF. DR **N. PETERS** IN PADERBORN, PROF. DR **P. VETTER** IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

gr. 8°

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606) *M* 10.60

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* (X u. 160) *M* 2.50
2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* (XII u. 100) *M* 1.60
3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* (VIII u. 150) *M* 3.—
4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* (XIV u. 196) *M* 3.50

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464) *M* 10.—

1. Heft: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr theol. *B. Bartmann.* (X u. 164) *M* 3.20
2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr *Aug. Bludau.* (XII u. 218) *M* 4.50
4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* (X u. 82) *M* 2.30

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476) *M* 12.50

1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104) *M* 2.80
2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132) *M* 2.80
3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht von Dr *N. Peters.* (XII u. 70) *M* 2.30
4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtext erklärt von Dr *K. Hartung.* (VIII u. 170) *M* 4.60

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522) *M* 11.60

1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *Paul Wilhelm von Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144) *M* 2.40 (Fehlt.)
   Dritte Auflage als Separat-Ausgabe *M* 2.—; geb. in Leinwand *M* 2.80
2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* (XVI u. 220) *M* 6.—
4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* (XVI u. 158) *M* 3.60

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580) *M* 13.80

1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonk.* (XIV u. 168) *M* 4.—
2. u. 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *Johann Nikel.* (XVI u. 228) *M* 5.40
4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184) *M* 4.40

VI. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 540) *M* 12.—

1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200) *M* 4.50
3. u. 4. Heft: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184) *M* 4.—
5. Heft: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *Jakob Royer.* (VIII u. 156) *M* 3.50

VII. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 570) *M* 12.20

1. bis 3. Heft: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *Paul Dornstetter.* (XII u. 280) *M* 6.—
4. Heft: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *Matthias Kohlhofer.* (VIII u. 144) *M* 3.—
5. Heft: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *Aug. Bludau.* (VIII u. 146) *M* 3.20

VIII. Band. (4 Hefte.) (XLIV u. 482) *M* 10.90

1. Heft: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *Alois Wurm.* (XII u. 160) *M* 3.50
2. Heft: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *Karl Miketta.* (VIII u. 120) *M* 2.60
3. Heft: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *Joseph Fischer.* (X u. 98) *M* 2.40
4. Heft: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *Heinrich Herkenne.* (VIII u. 104) *M* 2.40

IX. Band. (5 Hefte.) (XXXIV u. 586) *M* 13.40

1. bis 3. Heft: **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von *Joseph Hontheim* S. J. (VIII u. 366) *M* 8.—
4. Heft: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Von *Franz von Hummelauer* S. J. (X u. 130) *M* 3.—
5. Heft: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr theol. *Karl Henkel.* (X u. 90) *M* 2.40

X. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 628) *M* 14.—

1. bis 3. Heft: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *Max Meinertz.* (XVI u. 324) *M* 7.—
4. Heft: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *Gottfried Hoberg.* (XIV u. 124) *M* 2.80
5. Heft: **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr *Otto Bardenhewer.* (VIII u. 180) *M* 4.20

XI. Band. 1. u. 2. Heft: **Der Judasbrief.** Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Von *Friedrich Maier.* (XVI u. 188) *M* 4.40

3. Heft: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *Joh. Bapt. Hablitzel.* (VIII u. 106) *M* 2.60
4. Heft: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *Georg Aicher.* (XVIII u. 182)

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Straßburger Theologische Studien. Herausgegeben von Dr Albert Ehrhard und Dr Eugen Müller, Professoren an der Universität Straßburg.

Die „Studien" erscheinen in zwanglosen Heften (gr. 8°) von circa 5—8 Bogen, deren jedes ein Ganzes für sich bildet und einzeln käuflich ist. Außerlich werden in der Regel je 4 bis 5 Hefte zu einem Bande vereinigt. — Bereits liegen vor:

I. Band. (5 Hefte.) (LXII u. 582) *M* 8.—
1. u. 2. Heft: Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Ein apologetischer Versuch von Dr *E. Müller*. (XX u. 206) *M* 2.80
3. Heft: Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner. Ein Lebensbild von *N. Paulus*. (XVI u. 136) *M* 1.80
4. u. 5. Heft: Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Allgemeine Übersicht und erster Literaturbericht (1880—1884). Von Dr *A. Ehrhard*. (XX u. 240) *M* 3.40

II. Band. (4 Hefte.) (LII u. 484) *M* 8.40
1. Heft: Die Strassburger Diöcesansynoden. Von Dr *M. Sdralek*. (XII u. 168) *M* 2.60
2. Heft: Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit. Von *N. Paulus* (XII u. 106) *M* 1.80
3. Heft: Die moderne Moral und ihre Grundprincipien kritisch beleuchtet von Dr *C. Didio*. (X u. 104) *M* 2.—
4. Heft: Die Wunder Jesu in ihrem innern Zusammenhange betrachtet von Dr *F. Chable*. (XII u. 106) *M* 2.—

III. Band. (5 Hefte.) (XLII u. 668) *M* 12.—
1. Heft: Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. Von Dr *N. Paulus*. (X u. 152) *M* 2.80
2. u. 3. Heft: Der Prolog des heiligen Johannes. Eine Apologie in Antithesen. Von Dr *K. Weiss*. (XII u. 208) *M* 3.80
4. u. 5. Heft: Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae. Von Dr theol. *A. Naegle*. (XIV u. 308) *M* 5.40

IV. Band. (5 Hefte.) (LII u. 588) *M* 12.20
1. Heft: Frobenius Forster, Fürstabt von St Emmeram in Regensburg. Ein Beitrag zur Litteratur- und Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts von Dr *J. A. Endres*. (X u. 114) *M* 2.40
2. Heft: Geilers von Kaysersberg „Ars moriendi" aus dem Jahre 1497 nebst einem Beichtgedicht von Hans Foltz von Nürnberg, herausgegeben und erörtert von Dr *Alexander Hoch*. (XIV u. 112) *M* 2.40
3. Heft: Die Anfänge der Irregularitäten bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Eine kirchenrechtliche Untersuchung von Dr *Camill Richert*. (X u. 116) *M* 2.40
4. u. 5. Heft: Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Eine dogmengeschichtliche Studie von *Theodor Schermann*. Gekrönte Preisschrift. (XVIII u. 246) *M* 5.—

V. Band. (4 Hefte.) (XXXIV u. 478) *M* 9.90
1. Heft: Die Inspirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Dr theol. *August Zöllig*. (X u. 130) *M* 2.70
2. Heft: Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus allgemeinen psychologischen Tatsachen neu geprüft von Dr *Philipp Kneib*. (VI u. 106) *M* 2.40
3. u. 4. Heft: Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur Patristischen Pädagogik von Dr *Karl Weiss*. (XII u. 242) *M* 4.80

VI. Band. (5 Hefte.) (XL u. 512) *M* 11.40
1. u. 2. Heft: Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie. Eine dogmatisch-biblische Studie von Dr theol. *Arnold Rademacher*. (VIII u. 256) *M* 5.—
3. u. 4. Heft: Jakob Balde. Ein religiös-patriottischer Dichter aus dem Elsaß. Zu seinem dreihundertjährigen Geburtsjubiläum. Von Dr *Joseph Bach*. (XII u. 160) *M* 4.—
5. Heft: Der sakramentale Charakter. Eine dogmatische Studie von Dr theol. *M. J. Lucian Farine*. (XIV u. 96) *M* 2.40

VII. Band. (4 Hefte.) (XL u. 416) *M* 9.40
1. Heft: Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Eine literarhistorische Skizze von Dr *Georg Graf*. (XII u. 74) *M* 2.—
2. u. 3. Heft: Über die Notwendigkeit der guten Meinung. Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit. Von Dr *Johann Ernst*. (XII u. 248) *M* 5.—
4. Heft: Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz. Eine biblisch-dogmatische Studie von Dr *Joseph Quirmbach*. (X u. 94) *M* 2.40

VIII. Band. 1. und 2. Heft: Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner. Eine apologetische Studie von Dr *Josue Uhlmann*. (XII u. 238) *M* 5.—

I. Supplementband: Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900.
I. Abteilung: *Die vornicänische Litteratur*. Von Dr *A. Ehrhard*. (XII u. 644) *M* 15.—

220.08
B 478

39815

AICHER, GEORG
AUTHOR

Das Alte Testament in der Mischna
TITLE BS 11:4

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - COS

39815